SERIA
IDEE WĘDROWNE NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH 4

LEKSYKON IDEI WĘDROWNYCH NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH XVIII–XXI WIEK



TOM 4

NOWOCZESNOŚĆ · SEKULARYZACJA · POSTĘP

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

AUTORZY TOMU 4

Anna Boguska
Ewelina Drzewiecka
Dorota Gil
Agata Jawoszek
Celina Juda
Damian Kubik
Lech Miodyński
Katarzyna Sudnik
Jasmina Šuler-Galos
Grażyna Szwat-Gyłybowa

oraz

Agnieszka Ayşen Kaim
Nina Dimitrowa
Paulina Dominik
Michail. D. Konaris
Aleksandra Sfoini
Dimitrios Stomatopoulos

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

TOM 4

NOWOCZESNOŚĆ • SEKULARYZACJA • POSTĘP

Pod redakcją
Grażyny Szwat-Gyłybowej
we współpracy
z Dorotą Gil i Lechem Miodyńskim

Warszawa 2019

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

Recenzje wydawnicze
dr hab. Patrycjusz Pająk, Uniwersytet Warszawski
& dr Maciej Falski, Uniwersytet Warszawski

Monografia powstała w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)", sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr projektu 2014/13/B/HS2/01057).

NARODOWE CENTRUM NAUKI

Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, t. 4 (publikacja monografii naukowej) – zadanie finansowane w ramach umowy 703/P-DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja merytoryczna
Grażyna Szwat-Gyłybowa (Bułgaria, Macedonia oraz całość),
Dorota Gil (BiH, Czarnogóra, Serbia), Lech Miodyński (Chorwacja, Słowenia)

Tłumaczenia
Ewelina Drzewiecka, Joanna Patuła-Kraster (z bułgarskiego),
Krzysztof Usakiewicz (z angielskiego, bułgarskiego i greckiego)

Okładka i layout serii
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redakcja
Joanna Pomorska

Korekta
Dorota Muszyńska-Wolny

Skład i łamanie
Andrzej Cedro

ISBN 978-83-64031-96-0
ISSN 2545-1774 (Idee Wędrowne na Słowiańskich Bałkanach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88
wydawnictwo@ispan.waw.pl; www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

NOWOCZESNOŚĆ

NOWOCZESNOŚĆ
(Bośnia i Hercegowina)

Początek refleksji nad nowoczesnością (bośn. *moderno doba*, *novo doba*, *doba modernizacije*) datowany jest w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) na ostatnie lata XIX wieku. Współcześnie termin modernizacja (*modernizacija*), w sensie unowocześnienia, niemal automatycznie łączony jest z austro-węgierskim okresem w historii BiH. Przykładem może być obszerne opracowanie Muhameda Filipovicia (ur. 1929) *Historija bosanske duhovnosti. Epoha modernizacije* (2004), w którym autor epoką modernizacji nazywa okres w dziejach BiH pod panowaniem Austro-Węgier, czyli lata 1878–1914.

Pierwsze lata XIX wieku to okres buntów i powstań w BiH, przy czym w odróżnieniu od buntów chłopskich w XVIII wieku powstania wzniecali konserwatywni, czyli chcący zachować własne przywileje przedstawiciele lokalnej władzy ajani i bejowie (→ bejowie) w reakcji na reformy modernizacyjne sułtana Mahuda II Adiego (panował w latach 1808–1839), nazywanego Piotrem Wielkim imperium osmańskiego, przeprowadzone w 1808 roku. Modernizacja z perspektywy osmańskiej miała polegać na ukróceniu samowoli i bogacenia się lokalnych bośniackich władz – temu miała służyć likwidacja oddziału janczarów i przebudowa porządku feudalnego w paszałyku bośniackim, odebranie władzy wojskowym i zastąpienie jej nowoczesną, cywilną administracją, której symbolem miały być nowoczesne, wzorowane na europejskich (francuskich) mundury. W odpowiedzi na modernizacyjne reformy doszło w BiH do powstania. Na jego czele stanął Husein-kapetan Gradaščević (1802–1834), który do bośniackiej epiki ludowej przeszedł jako „Smok z Bośni" (Zmaj od Bosne). Pierwsza wzmianka o działalności Gradaščevicia pojawia się w dziele Savfet-bega Bašagicia (1870–1934), historyka, polityka i działacza na rzecz odrodzenia narodowego muzułmanów pod panowaniem austro-węgierskim, autora studium *Kratka uputa u prošlost Bosne* wydanego w 1900 roku. Warto zaznaczyć, że Bašagić, zwolennik zaprowadzenia w BiH nowoczesnych porządków, choć doceniał walkę Smoka z Bośni o autonomię kraju w ramach imperium, odniósł się krytycznie do powstania. W kolejnych latach postać Gradaščevicia i jego zrywu opisał historyk czasów osmańskich w BiH, profesor medresy Gazi-husrev Bega Hamdija Kreševljaković (1888–1959) w opracowaniu *Kapetanije u Bosni i Hercegovini* (1954). Ocena Kreševljakovicia nie pokrywała się

ze współczesną socjalistyczną interpretacją działalności Husein-bega jako przedstawiciela wyższej klasy walczącego z reformami modernizacyjnymi (np. w opracowaniu *Ajani. Prilog izučavanju lokalne vlasti u našim zemljama za vrijeme Turaka*, 1954). Od lat 90. XX wieku, w okresie tzw. trzeciego boszniackiego odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe), gdy kluczowa stała się pozytywna interpretacja postaci bejów i ajanów już nie jako przedstawicieli klasy wyzyskiwaczy, lecz jako bośniackich patriotów, Gradaščević został znów uznany za bohatera narodowego, a jego opór wobec reform mających zmodernizować Bośnię – za „wyższą konieczność" podyktowaną celami politycznymi (M. Imamović, *Historija Bošnjaka*, 1997).

Kolejnym krokiem w kierunku modernizacji i europeizacji Bośni od strony prawno-administracyjnej były reformy przeprowadzone w imperium osmańskim, które do historii przeszły jako tanzimat, a które siłą rzeczy objęły także kraje bałkańskie, w tym Bośnię. Terminami: *tanzimat/tanzymat* lub *tanzimat-i hayrie* (tur. 'dobroczynne reformy') określa się okres znaczących przeobrażeń w Turcji w latach 1839–1876 za panowania sułtana Abdülmecida I (1823–1861) i jego następcy Abdülaziza (1861–1876). Wszystkie te reformy modernizacyjne wpłynęły rzecz jasna na zmiany w samej Bośni. Ostateczne zniesienie oddziałów janczarów sprawiło, że niemal zupełnie zniknął problem konserwatywnych i opornych na wszelkie reformy środowisk. Już w połowie XIX wieku zaczęto otwierać coraz liczniej szkoły (→ oświata), na początku głównie przyklasztorne lub prowadzone przez prawosławnych mnichów (tradycja mektebów przy poszczególnych meczetach istniała niemal od początku tureckiego panowania nad Bośnią, *novum* stanowiły szkoły otwierane przez inne wspólnoty wyznaniowe). Pojawiły się też pierwsze bośniackie czasopisma i drukarnie, co przyczyniło się do rozwoju piśmiennictwa i komunikacji masowej. Poza granicami Bośni również zaczęły ukazywać się pierwsze czasopisma bośniackie przeniknięte duchem nowoczesnego podejścia do spraw narodowych – periodyki: „Srpsko-dalmatinski magazin" (1836–1873) wydawany w Szybeniku i redagowany przez Božidara Petranovicia (1809–1874) oraz „Bosanski prijatelj" fra Ivana Franjo Jukicia (od 1850).

Chociaż Bośni nie dotknęły bezpośrednio przemiany społeczne będące skutkiem rewolucji francuskiej (→ rewolucja) ani wojen napoleońskich i Wiosny Ludów 1848 (idea równości obywateli, idee narodowowyzwoleńcze), to jednak docierały tam za pośrednictwem krajów sąsiednich. Jednym z takich wydarzeń było powołanie przez Napoleona Bonaparte Prowincji Iliryjskich bezpośrednio sąsiadujących z Hercegowiną. Ten nowy organizm polityczny w Dalmacji w obrębie dwóch enklaw pozostających do tej pory pod panowaniem osmańskim – Neum i Sutorina – bardzo szybko stał się wzorem dla wszystkich narodów pozostających pod okupacją lub administracją obcych mocarstw. Tym, co najbardziej inspirowało, był wprowadzony w Prowincjach Iliryjskich *Code civil*, kodeks cywilny oparty na ideologicznych zdobyczach rewolucji francuskiej. Czasy tych gwałtownych przemian Ivo Andrić poetycko nazwał „czasami konsulów", jak głosił podtytuł jego powieści *Travnička hronika*

(znana w Polsce jako *Konsulowie ich cesarskich mości*), mając na myśli pierwszy w historii wpływ polityki zachodnioeuropejskiej, głównie francuskiej, na BiH. Pod koniec XIX i na początku XX wieku do Bośni docierają bowiem w coraz większej liczbie przedstawiciele zachodnioeuropejskiej inteligencji, najpierw wojskowi, dyplomaci, pracownicy austro-węgierskiej administracji, a z czasem lekarze, prawnicy, naukowcy, badacze, podróżnicy, wreszcie zwykli obywatele zwabieni możliwością inwestycji i kariery w nowo wcielonym do monarchii habsburskiej kraju. Wiąże się to ze stopniowym powstawaniem w Bośni warstwy społecznej mieszczaństwa, które w dużej mierze wyrosło z tzw. *čaršii* – miejskiego środowiska muzułmańskich rzemieślników, handlarzy i właścicieli ziemskich. Pierwsi zagraniczni konsulowie i reprezentanci zachodnich mocarstw szybko stali się pierwszymi zwiastunami mających nadejść przemian. Wchodząc w relacje urzędnicze, handlowe i towarzyskie z lokalną społecznością, odgrywali rolę swoistego okna na świat, zwłaszcza że przywozili ze sobą całe biblioteki, kolekcje dzieł sztuki, nowe idee (chociażby w medycynie, budownictwie, ale także związane z modą, sztuką, literaturą, obyczajami). Pod ich wpływem zmieniały się i modernizowały nie tylko bośniackie salony, ale także ulica. W czasach austro-węgierskich w Bośni otwiera się nie tylko pierwsze instytucje kulturalne czy naukowe, ale też wzorowane na wiedeńskich kawiarnie (np. słynna sarajewska Bečka kafana istniejąca w również pierwszym bośniackim zachodnim hotelu Europa), restauracje, kluby, czytelnie itp.

W czasach gdy austro-węgierskim namiestnikiem w BiH był Benjamin Kállay, minister finansów (1878–1903), rozpoczęto budowę sieci nowoczesnych dróg (np. drogi szutrowe typu McAdam – od nazwiska ich budowniczego, do dziś w języku bośniackim funkcjonuje określenie *makadam* oznaczające szosę) i linii kolejowych (np. linia Banja Luka – granica austro-węgierska). Prawdziwą rewolucją modernizacyjną było także uruchomienie łączności pocztowej i telegraficznej Bośni z resztą Europy. Wszystko to, uważane wówczas za synonim „przywiezionej do Bośni nowoczesności", doprowadziło do lepszego kontaktu kraju z głównymi centrami handlowymi Europy Środkowej: Wiedniem, Zagrzebiem, Budapesztem, Rijeką, Triestem i Osijekiem, co przełożyło się na wzrost wymiany handlowej, ale także na częstsze kontakty Bośniaków z mieszkańcami tych ośrodków. Kontakty te z czasem przybrały formę regularnej współpracy, również na polu kultury.

Idee oświeceniowe, europejska filozofia racjonalistyczna, niemiecki historyzm miały niewielkie szanse, by rozprzestrzenić się w szerokich kręgach i na długie dziesięciolecia pozostały ideami pielęgnowanymi w wąskim gronie najbardziej „oświeconych" Bośniaków. Już pod koniec XIX wieku w Bośni można zaobserwować dwa modernizacyjno-europeizacyjne nurty. Pierwszy kładł nacisk na wywalczenie wolności narodowej przez rewolucję (w przeważającej większości były to środowiska bośniackich chrześcijan, zwłaszcza prawosławnych) (→ rewolucja), drugi natomiast upatrywał szansy narodowej emancypacji i postępu społeczeństwa (→ postęp) w adaptacji do nowych warunków. Reprezentantami tego ruchu byli przedstawiciele uprzywilejowanej klasy

wyższej i średniej, muzułmańscy urzędnicy i wojskowi pełniący wysokie funkcje w imperium osmańskim, a zatem grupa społeczna przyzwyczajona do przywilejów. Zwolennicy tego drugiego nurtu zamiast walki zbrojnej i działalności konspiratorskiej chętniej widzieliby się jako reformatorzy; pokładali nadzieje w reformach, które miałyby objąć cały kraj i wszystkie niemal obszary życia obywateli, od administracji poczynając, a na higienie i stylu życia kończąc. Wśród koryfeuszy nowoczesności, modernizacji i europeizacji Bośni należałoby wskazać przede wszystkim wspomnianego już fra Ivana Franjo Jukicia (1818–1857), redaktora czasopisma „Bosanski prijatelj" i emisariusza myśli oświeceniowej w BiH, pochodzącego z Czarnogóry działacza na rzecz praw Serbów Gavro Vučkovicia Krajišnika (1830–1876) i Mehmeda Šaćira Kurtćehajicia (1844–1872), pierwszego bośniackiego dziennikarza i komentatora sytuacji w BiH. Czasopismo Jukicia, choć wydawane w Zagrzebiu, było dystrybuowane również w Nowym Sadzie, co oznacza, że udało mu się zainteresować tematyką bośniacką również społeczność poza granicami kraju. Kontynuowali dzieło Jukicia jego współpracownicy i uczniowie: fra Marijan Šunjić, fra Martin Nedić, fra Grga Matić i fra Antun Knežević. „Bosanski prijatelj" był pierwszym czasopismem, gdzie teksty drukowali pierwsi nowocześni bośniaccy pisarze i poeci. Gavro Vučković Krajišnik, którego Ivo Andrić nazywał „pierwszym bośniackim buntownikiem", w ramach walki na rzecz prawosławnej ludności pierwszy zaczął publicznie forsować używanie wobec niej etnonimu Serbowie i kategorycznie sprzeciwiał się propagowanej przez Jukicia i innych franciszkanów nazwie „Bošnjak" (uważał ją za konserwatywną i bardziej adekwatną w odniesieniu do muzułmanów niż prawosławnych i katolików). W tekstach i polemikach zebranych w dziele *Robstvo u slobodi ili ogledalo pravde u Bosni* (1866) zwracał także uwagę na to, jak ważną rolę w dążeniu do nowoczesności odgrywa oświata i kultura. Walczył, by sułtan przyznał Cerkwi prawosławnej w BiH prawo do otwierania szkół. W zamian za autonomię w tej kwestii proponował opodatkowanie Cerkwi i powołanie zewnętrznego organu kontroli na kształt dzisiejszych kuratoriów, który sprawowałby pieczę nad szkołami cerkiewnymi. Krajišnik dostrzegał konieczność zsekularyzowania i unowocześnienia szkół przykościelnych, słusznie argumentując, że będzie to działanie wyłącznie z korzyścią dla prawosławnej ludności, wśród której – jego zdaniem – najbardziej rozprzestrzenił się analfabetyzm (co ciekawe, podobny argument o rzekomym „najbardziej rozpowszechnionym analfabetyzmie" w swoim narodzie podnosił niemal każdy z aktywistów i działaczy podejmujących aktywności na tym polu). Wskutek kontrowersyjnych wystąpień i działalności politycznej zmuszony był opuścić Bośnię i w efekcie kilka lat spędził w Nowym Sadzie, pisząc stamtąd żarliwe pisma i włączając się w działania charytatywno-oświatowe na rzecz bośniackich Serbów. W późniejszych publikacjach, głównie na łamach redagowanego przez siebie czasopisma „Zastave", którego redakcja również mieściła się w Nowym Sadzie, nawoływał do emancypacji narodowej bośniackich Serbów, ale też kategorycznie odrzucał walkę, rewolucję i wzajemną niechęć między bośniackimi narodami. Trzeci z przywołanych działaczy,

Mehmed Šaćir Kurtćehajić (1844–1872), symbolicznie otworzył Bośnię na przepływ idei z zagranicy sprowadzając do kraju zachodnioeuropejską prasę, sam również miał ambicje, by stworzyć prawdziwy, polifoniczny rynek prasowy w Bośni. Polityka wydawnicza Kurtćehajicia sprowadzała się do zasady „nikogo nie wykluczać". Jego celem było założenie nowoczesnego czasopisma adresowanego do wszystkich Bośniaków, tak zresztą zwracał się do swoich czytelników, lecz idea ta z czasem ewoluowała w myśl, by stworzyć czasopismo o Bośni, jej wewnętrznych sprawach i kulturze, które adresowane byłoby do czytelników zagranicznych. Plan ten Kurtćehajić urzeczywistnił, wydając pismo „Bosanski cvjetnik" – pierwszy opiniotwórczy bośniacki magazyn skupiony wyłącznie na sprawach polityki w kraju i za granicą, co ciekawe – wydawany w alfabetach arabskim i cyrylickim. Kurtćehajić nie krył się jednak ze swoimi proaustriackimi poglądami. Austria imponowała mu pod względem politycznym, ale również kulturowym i cywilizacyjnym.

O ile w okresie austro-węgierskim idea nowoczesności oznaczała dla Bośniaków najczęściej unowocześnienie kraju przez przeszczepienie i zaadaptowanie w nim zachodnioeuropejskich zdobyczy cywilizacyjnych, które Bośnia przyswajała „z opóźnieniem", trwając przez blisko 500 lat w imperium osmańskim, o tyle w czasach Królestwa Serbów Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca), później przekształconego w Królestwo Jugosławii (Kraljevina Jugoslavija) (1918–1941), idea nowoczesności rozumiana jest bardziej w kategoriach zaprowadzania nowego porządku społecznego. Z jednej strony daje się zauważyć coraz większa popularność socjalizmu jako idei mającej przynieść lepszy ład społeczny i postęp, z drugiej zaś radykalizacja i nacjonalizm, zwłaszcza serbski (mylnie utożsamiany z jugosłowiańskim). Okres międzywojenny dla Boszniaków był czasem walki o przetrwanie, gdyż znaleźli się w klinczu między polityką wielkochorwacką i wielkoserbską, czego rezultatem były m.in. w okresie pierwszej wojny światowej przymusowe przesiedlenia ludności muzułmańskiej do imperium osmańskiego (Kosowa i Macedonii) oraz czystki etniczne, na przykład w Sandżaku (rzeź muzułmanów we wsi Šahovici latem 1924 roku). Muhamed Filipović w opracowaniu *Historija bosanske duhovnosti. Doba modernizacije* (2004) zwraca uwagę, że lata międzywojenne upłynęły w BiH na dyskusjach na temat nierówności społecznej i cieszących się coraz większą popularnością nacjonalizmów. Idea nowoczesności i rozważania, jak ją pogodzić z duchem islamu, była jednym z głównych tematów poruszanych na łamach czasopisma „Putokaz" stworzonego przez pisarza i publicystę Hasana Kikicia i jego przyjaciół muzułmanów o lewicowych poglądach: Skendera Kulenovicia, Safeta Krupicia i Mustafę Ćišicia. Czasopismo, blokowane przez ówczesną cenzurę, nie mogło ukazywać się w Sarajewie, dlatego też wydawane było w Zagrzebiu. Grupa lewicujących muzułmanów zgromadzona wokół Kikicia podjęła także próbę opracowania *Ekcyklopedii muzułmanów*, która miała prezentować „islamskie doświadczenie modernizacji i europeizacji". Projektu nie udało się ukończyć, przerwała go druga wojna światowa, a po jej zakończeniu podobne przedsięwzięcia były już „ideologicznie niewłaściwe".

Po 1945 roku nowoczesność utożsamiana jest z laickością (→ sekularyzacja) i socjalistyczno-komunistycznym modelem społecznym (→ socjalizm). Instytucje tradycyjnie wspierane przez środowiska religijne, takie jak wydawnictwa, szpitale, domy opieki, sierocińce, szkoły, przechodzą pod kontrolę państwa. Zakaz publicznej celebracji obejmuje zarówno Boże Narodzenie, jak i Bajram, a reformy agrarne (→ agraryzm) stają się pretekstem do konfiskaty i upaństwowienia majątków kościelnych i wakufów (→ wakuf). Wspólnotę muzułmanów dotknęła przede wszystkim delegalizacja zakonów derwiszy, zamknięcie ich klasztorów, m.in. w Blagaju, Sarajewie, także tych funkcjonujących od niemal 500 lat, zakaz organizowania pielgrzymek do Mekki (*hadż*), zdelegalizowanie największej muzułmańskiej uroczystości religijnej w Ajvatovicy (1947) i Ustawa o zakazie noszenia przez kobiety chust i feredży. Podobne postulaty wprowadzenia neutralnego religijnie stroju kobiet podnosił już Antyfaszystowski Front Kobiet (Antifašistički front žena) argumentując, że rezygnacja z chust i szarawarów jest przywilejem i obowiązkiem każdej nowoczesnej Jugosłowianki. Hasła modernizacji i unowocześnienia, zarówno BiH, jak i całej Jugosławii, objęły także kwestię emancypacji kobiet (postulaty te kierowane były zwłaszcza do muzułmanek spoza dużych miast uważanych za najbardziej konserwatywne i przywiązane do szkodliwej tradycji).

We współczesnym dyskursie w BiH okres nowoczesności (*doba modernizacije*) utożsamiany jest przede wszystkim z panowaniem austro-węgierskim, jako z czasem początków emancypacji narodowej Boszniaków i rozwoju BiH, podczas gdy czasy Jugosławii uważane są za okres zepchnięcia muzułmanów do przestrzeni prywatnej. Munevra Hadžišehović, autorka opracowania *Žena u Titovoj Jugoslaviji* (2013), wspomina, że już od 1945 roku komunistyczne władze Jugosławii prowadziły akcję informacyjno-propagandową, której celem było przekonanie ludności, zwłaszcza muzułmanów, że praktyki religijne, odwiedzanie meczetu, noszenie chust przez muzułmanki i bród przez muzułmanów jest znakiem zacofania i szkodliwego konserwatyzmu. Na bośniackich oddziałach położniczych znajdować miały się plakaty zachęcające młode matki wywodzące się z muzułmańskich rodzin do nadawania dzieciom „nowoczesnych imion" (M. Hadžišehović, *Žena u Titovoj Jugoslaviji*, 2013).

Współcześnie idea nowoczesności pojawia się w BiH w dyskusji nad europeizacją kraju (aspekt polityczno-społeczny: negocjacje z Unią Europejską i NATO) i w poszukiwaniu kompromisu między tradycyjnymi muzułmańskimi wartościami a wyzwaniami współczesności (prawa człowieka, związki jednopłciowe, balans między życiem religijnym i społecznym). Pełniący do 2012 roku funkcję zwierzchnika Wspólnoty Islamskiej w BiH Mustafa Cerić (ur. 1952) słynął z konserwatywnych poglądów, a wszelkie przejawy nowoczesności i unowocześniania się społeczeństwa uznawał za „niebezpieczne dla islamu w Bośni nowinkarstwo". Ten uchodzący za niepoprawnego „osmanonostalgika" duchowny ostro sprzeciwiał się na przykład sprzedaży alkoholu w centrum Sarajewa i tendencji do ubierania się młodych muzułmanek na sposób zachodni. Jego następca, Husein Kavazović (ur. 1954), pełniący od 2012 roku funkcję

reis-ul-ulema, jest zwolennikiem liberalnego godzenia wartości i tradycji muzułmańskich z „naturalnymi przejawami nowoczesności". Idolem młodych bośniackich muzułmanów poszukujących swojej europejsko-islamskiej tożsamości jest jednak pochodzący z Kosowa charyzmatyczny duchowny Sulejman Bugari (ur. 1966), internetowy kaznodzieja, autor wielu poradników i książek o duchowości islamu we współczesnym świecie. Ten uwielbiany przez młodych Bośniaków imam, zwolennik godzenia europejskiego stylu życia z podstawami wiary Mahometa, jest zdania, że nowoczesność nie wyklucza życia zgodnie z zasadami Koranu, choć pełna jest pułapek i niebezpieczeństw, na które antidotum stanowi skromność, post i prawdziwa wiara. Swoje myśli wyłożył w cyklu wykładów „Być muzułmaninem – być wykształconym – żyć w XXI wieku" wygłoszonych w Sarajewie wiosną 2017 roku. Wpisują się one w powszechny w Bośni, zwłaszcza po fali zamachów terrorystycznych w Europie Zachodniej w latach 2015–2017, nurt tzw. nowoczesnego islamu – liberalnego i otwartego, biorącego pod uwagę europejskie wartości, takie jak równość płci, prawa człowieka i demokracja.

Balić S., *Kultura Bošnjaka*, Tuzla 1994; Filandra Š., *Bošnjačka politika u XX vijeku*, Sarajevo 1998; Filipović M., *Historija bosanske duhovnosti. Doba modernizacije*, Sarajevo 2004; Hadžijahić M., *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana*, Sarajevo 1974.

Agata Jawoszek

NOWOCZESNOŚĆ
(Bułgaria)

Bułgarskie pojęcie nowoczesności może być sygnowane przez leksemy o dwóch odmiennych źródłosłowach. We współczesnym języku bułgarskim funkcjonuje zarówno określenie rodzime – *ново време* (*нови времена*), zazwyczaj tłumaczone na język polski jako „nowożytność", jak i pochodzenia obcego – *модерност*, *модерно време* (*модерни времена*), ewentualnie *модернизъм*, przekładane jako „nowoczesność" albo „modernizm"/„moderna". Niemniej ich zakresy semantyczne są płynne, a użycie wciąż nie w pełni ustabilizowane.

Przymiotnik *модерен* oznacza zarówno „nowy", „współczesny", jak i „modny". Do języka bułgarskiego wchodzi prawdopodobnie za pośrednictwem języka rosyjskiego. Po raz pierwszy pojawia się najprawdopodobniej w 1852 roku na łamach czasopisma „Цариградски вестник". Dwoistość znaczenia zachowuje się do dziś, przy czym najnowszy *Речник на български език* (т. 9, 1998) najpierw, co ciekawe, wymienia sens „odpowiadający modzie" (modny), dopiero potem „odpowiadający współczesnym wymaganiom" (współczesny, nowy).

W XIX wieku był niewątpliwie odbierany jako leksem nowy i obcy, wskazujący na wpływ kultury zachodniej. Nie dziwi zatem jego brak w pierwszym słowniku języka bułgarskiego Najdena Gerowa. Niemniej wydaje się, że w najlepszy sposób oddawałby złożoność doświadczenia, jakie stało się udziałem europejskich mieszkańców imperium osmańskiego, także z ziem bułgarskich.

„Nowy czas" (dla) Bułgarów sygnuje i tematyzuje dzieło Paisija Chilendarskiego (1722–1773) *История славянобългарска* (1762), które, po pierwsze, kieruje do „rodu bułgarskiego" apel o poznanie własnej historii i języka, i tak niejako ustanawia względem niego nowe wymagania, po drugie – samo w sobie, pojęte jako świadectwo epoki, wyznacza w literaturze naukowej cezurę w myśleniu o dziejach Bułgarii. Ten nowy etap charakteryzuje się pewną niejednoznacznością, gdyż z jednej strony przejawia się w poczuciu jakościowej różnicy „tu i teraz", z drugiej – w walce o jej przyszłe osiągniecie. Nowa postawa względem samego siebie i świata ma przynieść nowy początek. Jego symbolem staje się w literaturze odrodzeniowej motyw (prze)budzenia z głębokiego snu, eksponowany w pierwszej połowie XIX wieku w kontekście dążeń elit do → oświecenia rodaków. „Do kiedy to kłamstwo! Do kiedy ta niewiedza!... Dość już tego snu, którym Bułgaria śpi tak wiele stuleci. Obudźcie się chociaż teraz. Naśladujcie każdy dobry przykład tych ludzi, którzy miłując swój ród, nalegają na oświecenie współplemieńców i przykładają się do wydawania przydatnych ksiąg, które powinny być początkiem" (Neofit Riłski, *Болгарска граматика*, 1835). I tak przedstawiciele tzw. linii oświecicielskiej mówią o nowobułgarskim języku, nowobułgarskiej szkole, w ogóle – o nowobułgarskim → kształceniu (→ oświata). Wymowny w tym względzie jest tytuł dzieła Wasiła Apriłowa (1789–1847) *Денница ново-болгарского образования* (1841), który pozytywnie waloryzowaną nowość/przełomowość sygnuje także przez metaforę poranka. Również piśmiennictwo – głównie z powodu powsta(wa)nia nowej normy językowej – staje się znakiem nowych czasów.

Naznaczająca bułgarską kulturę XIX wieku idea nowych czasów (nowego czasu, nowego wieku) wyraża się nie tylko w zaistnieniu nowej sytuacji gospodarczo-społeczno-politycznej, ale i w ogóle nowej wizji świata, nowych zasad działania. Związane jest to z otwarciem się imperium osmańskiego na wpływy Europy Zachodniej i napływem myśli oświeceniowej (→ oświecenie). Patronuje temu nowe rozumienie czasu (→ postęp) i to ono umożliwia ustanowienie (celu) jakościowej zmiany.

Wyrazicielem nowej wizji jest zwłaszcza Luben Karawełow (1834–1879), który przekonuje, że idea postępu zaprzecza aktualnej wartości wiedzy starożytnych. Budując apologię nauk pozytywnych (→ oświecenie; → kształcenie) związanych z praktyką życiową, stwierdza: „Wszystko, co martwe, [już] odeszło, a nowe czasy wymagają zarówno nowych idei, jak i nowego życia" (*На българите е потребна знание и положителна наука*, „Свобода" 1870). Nowe czasy żądają według niego nowych środków. Wiek XIX natomiast to triumf zdrowego rozumu (→ racjonalizm). Diagnozując współczesny mu ferment (w wychowaniu) spowodowany wejściem nowego, konstatuje: „Przyczyna jest taka,

że dziś, kiedy nowy czas wypowiedział zdecydowaną wojnę starym kłamstwom, kiedy zdrowy rozum zatriumfował nad wyobraźnią, kiedy stare legendy, zabobony i przesądy zostały zwyciężone przez prawdę, przestarzali rodzice, którzy lamentują nad ruinami Babilonu i przywołują ocalałe z pleśni i rdzy rycerstwo, by rozpoczęło krucjatę przeciw nowemu i oświeconemu stuleciu, pragną przynajmniej własne dzieła ocalić przed niszczycielskim czasem i zachować dla przyszłego potomstwa »swój obraz i podobieństwo«” (*За възпитанието въобще*, „Знание” 1875). W tym kontekście można pośrednio umieścić nowelę Karawełowa o wymownym tytule *Българи от старо време* (wyd. ros. 1867; bułg. 1872) ukazującą tradycyjne życie patriarchalne jako stare właśnie.

Poczucie nowej jakości przenika wszystkie poziomy kulturowego doświadczenia. W latach 60. i 70. XIX wieku perspektywa ulega poszerzeniu o wymiar uniwersalny. Wyartykułowany zostaje pogląd o nadejściu nowego czasu na skalę światową, o czym świadczyć ma zagraniczny triumf nowych idei społeczno-politycznych, zwłaszcza → humanizmu i → liberalizmu. Z drugiej jednak strony modernizacja w sensie techniczno-gospodarczym prowadzi do konfrontacji z → tradycją i tak antycypuje zmianę paradygmatu kulturowego. W świetle obowiązujących patriarchalnych norm i wartości przyswajanie nowinek technicznych i obyczajowych oznacza bowiem zderzenie z obcymi wzorcami kulturowymi. W efekcie ujawnia się kluczowa dla kształtowania się bułgarskiej kultury nowoczesnej ambiwalencja w recepcji i wartościowaniu wpływów Zachodu i w ogóle idei nowości.

Nowości zauważalne są nie tylko w (świeckim) programie szkolnym czy technice, ale też życiu codziennym i obyczajowości, także higienie, w tym – sposobie ubierania się i spędzania czasu, a także relacji między płciami. Świadectwem bułgarskiego stosunku do tych zmian jest pojęcie „moda”. Do języka bułgarskiego, zapewne za pośrednictwem nowogreckiego (ewentualnie bezpośrednio z francuskiego) wkracza, oznaczając „obyczaj”, co poświadcza użycie (prawdopodobnie pierwsze) u Konstantina Fotinowa (1790–1858) w artykule *Братство и слава* („Любословие” 1846). W praktyce odnosi się zwłaszcza do obyczajów zapożyczonych z kultury francuskiej, utożsamianej z „cywilizowaną” Europą – co pokazuje słowo *алафранга*, kalka z języka nowogreckiego (*αλλά φράγκα*), oznaczająca „po francusku / po europejsku”. Do zastąpienia „obyczaju tureckiego” dochodzi w sferze publicznej, miejskiej.

W drugiej połowie XIX wieku moda zostaje utożsamiona przede wszystkim z kobiecym sposobem ubierania się; przesunięcie semantyczne poświadcza też fakt pojawienia się leksemu *модистрат* na określenie krawca. To właśnie ubiór sygnalizuje nowy status „mieszczanki” (*гражданка*), czyli „Europejki”, ale też staje się przyczyną narastających obiekcji ze strony mężczyzn, zarówno w aspekcie poznawczym, jak i finansowym. Argumentacja odnosi się wszakże do kwestii moralnych. Na przykład autor artykułu *Раскошността у нас* („Читалище” 1872) nazywa modę „trującym dzieckiem jadowitej próżności”. „Kobiece” pragnienie zamanifestowania „cywilizowania” zderza się tu z „męskim”, opartym na ideale racjonalności i oszczędności podejściem pragmatycznym,

odsyłającym zarówno do rodzimej kultury patriarchalnej, jak i wzorców czerpanych z Zachodu, głównie za pośrednictwem przekładów nasyconej etyką purytańską literatury wiktoriańskiej (→ reformacja). Jednak tradycyjno-utylitarystyczny stosunek do mody występuje także w pierwszej połowie XIX wieku w tekstach moralno-dydaktycznych poświęconych nowym wzorcom zachowania. Na przykład Rajno Popowicz (1773–1858) w popularnym poradniku *Христоитиия или Благонравие* (1837) apeluje, by ubraniem wpisywać się w swoją wspólnotę; ubiór skrojony wbrew pochodzeniu i statusowi społecznemu ma człowieka ośmieszać.

W drugiej połowie XIX wieku literatura bułgarska właśnie przez pryzmat mody w sposobie ubierania się tematyzuje doświadczenie nowoczesności. Nowa moda staje się wyrazem fałszywego ucywilizowania. Z jednej strony strach przez modernizacją wyraża się w takich wymownych pejoratywnych określeniach, jak „małpie naśladowanie" (*маймунското подражавание*), „zakażenie" czy „demoralizacja", z drugiej – w idei „źle pojętej cywilizacji" (*криворазбраната цивилизация*). W tym kontekście rodzi się zarzut powierzchownego przejmowania wzorców przez na wpół oświeconych Bułgarów, przy czym często metonimią tych procesów są właśnie „modnie ubrane" kobiety. Te kulturowe nieporozumienia ilustrują zwłaszcza popularne wówczas komedie *Малакова* (1864) Petka Sławejkowa (1827–1895) i *Криворазбраната цивилизация* (1871) Dobriego Wojnikowa (1833–1878). Tytuł drugiej z nich stanowi obecnie w kulturze bułgarskiej utartą frazę językową na określenie powierzchownej bułgarskiej modernizacji. Kolejną metonimią ambiwalentnego doświadczenia nowoczesności jest *baj* Ganio, fikcyjny bohater felietonów Aleka Konstantinowa (1863–1897) z końca XIX wieku. Postać ta ilustruje dwuznaczną reakcję patriarchalnego, uwikłanego we wzorce kultury orientalnej Bułgara na zderzenie z kulturą europejską, rodząc zarówno uczucia dumy, jak i wstydu (→ naśladowanie).

Krytyka społeczna stanowi niejako odwrotną stronę modernizacji gospodarki (w imperium), tak więc po wyzwoleniu (1878) jest kontynuowana. Na przełomie XIX i XX wieku pod wpływem doświadczenia kultury francuskiej i niemieckiej pojawia się problem modernizowania → kultury. Semantyczna triada „aktualności – nowości – moda" wyraża całą swą złożoność w literaturze tzw. bułgarskiego modernizmu. Wedle encyklopedii z 1935 roku pojęcie „modernizm" (*модернизъм*) odsyła do przymiotnika *модерен* („należący lub pasujący do czasu teraźniejszego") i oznacza to, co teraźniejsze, dążenie, by iść z duchem nowego czasu. Na pewną niejednoznaczność wskazuje jednak czasownik „modernizować" (*модернизирам*), który wyjaśniony zostaje jako „przydawanie czemuś bardziej współczesnego wyglądu".

Właśnie ambiwalentny stosunek do Nowego i do tradycji (→ tradycja – Bułgaria) staje się wyznacznikiem światopoglądowego fermentu pierwszych dekad XX wieku. Postulat modernizowania się zostaje ogólnie przyjęty, ale jednocześnie rodzi niepokój w odniesieniu do własnej tożsamości i aktualizuje opozycje „swoje – obce", „rodzime – europejskie". Świadectwem napięcia między tymi dwoma wymiarami jest program modernizacyjny grupy pisarzy skupionych

wokół czasopisma „Мисъл” (1882–1907) (tzw. krąg „Myśli”, → Czwórka Myśli). Z jednej strony reprezentują oni frakcję „młodych” w głośnym sporze o dzieło „patriarchy (nowej) literatury bułgarskiej” Iwana Wazowa (1850–1921), uznanego za wyraziciela idei „starych”, wiązanych z przestarzałym już światem wartości odrodzenia narodowego. Jak przekonuje krytyk literacki i ideolog „Myśli” Krystio Krystew (1866–1919) w książce *Млади и Стари. Критически очерки върху днешната българска литература* (1907), w historii młodość/nowość następuje w sposób naturalny. W nowych warunkach musi dojść do zmiany: zmiany w wizji sztuki i człowieka/poety. Program kręgu nastawiony jest zatem na modernizację kultury, na jej otwarcie i niejako zsynchronizowanie z aktualnymi tendencjami w kulturze zachodnioeuropejskiej, ale z drugiej strony bliższe przyjrzenie się koncepcjom tzw. pierwszej fali modernistów, a zwłaszcza Pencza Sławejkowa (1866–1912), wskazuje na uwikłanie w → tradycję ludową/narodową i niejednoznaczny stosunek do ludu/narodu. Poczucie nowości charakteryzuje wszakże nie tylko przełom XIX i XX wieku, lecz i kolejne okresy w historii nowożytnej Bułgarii, chociaż wynika z przyłożenia różnych, czasem wykluczających się kryteriów. W międzywojniu idea Nowego Czasu pojawia się zwłaszcza w refleksji filozoficznej próbującej zarówno przepracować traumę tzw. katastrofy narodowej, jak i przemyśleć fundamentalne zmiany, jakie zaszły na świecie po Wielkiej Wojnie. Wśród orędowników Nowej Epoki są w tym kontekście przedstawiciele rodzimego ezoteryzmu, którzy szukają sposobu wyjścia z kryzysu duchowego (→ religia; → sekularyzacja). Również okres komunizmu przedstawia siebie jako Nową Epokę.

Wizja przeciwstawna pojawia się w kręgach kościelnych, gdzie nowoczesność oceniana jest jako niebezpieczna dla tożsamości religijnej, bo niosąca ateizm i ogólny upadek moralny. Negatywnie mowa jest również o religijnym modernizmie – identyfikowanym jako zjawisko ściśle zachodnie i kojarzone z „nową teologią” czy też „teologicznym nowatorstwem” kręgów protestanckich, co stanowi zresztą kolejny argument przeciwko temu wyznaniu (np. G. Małczew, *Разколът между нашите протестанти*, „Църковен вестник” 1932) (→ konfesje). Z drugiej strony tendencje „modernistyczne” występują także na gruncie bułgarskiego prawosławia – tyle że zaimportowane z Rosji, nie tylko za sprawą przekładów dzieł pisarzy reprezentujących tzw. renesans religijno-filozoficzny, głównie Władimira Sołowjowa, ale również działalności porewolucyjnej emigracji rosyjskiej („biała emigracja”). Symbolem pozytywnego wpływu w planie teologiczno-kościelnym jest Nikołaj Głubokowski, wybitny biblista i wieloletni wykładowca uniwersytecki, a także honorowy członek Instytutu Teologicznego św. Sergiusza w Paryżu. W planie religijno-filozoficznym postacią emblematyczną jest natomiast Paweł Fłorienski, który podczas krótkiego pobytu w Sofii (1920–1921) staje się popularyzatorem tzw. bogoiskatielstwa i współtwórcą pierwszej w Bułgarii publikacji euroazjatów *Балкан* (1921) (→ bułgarski euroazjatyzm).

Chociaż w kręgach kościelnych wiedzę na temat rosyjskiej filozofii religijnej – spuścizna Sołowjowa i przedstawicieli nurtu „bogoiskatielstwa” (Bierdiajewa,

Bułgakowa, Fłorienskiego) – przybliżały „Църковен вестник" i jego dodatek „Духовна култура" (oficjalne wydania Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej), nie można mówić o wpływie na bułgarską myśl teologiczną. Tendencje modernistyczne w postaci inspiracji filozoficzno-religijnym egzystencjalizmem, zwłaszcza myślą Bierdiajewa, ale i Karla Jaspersa i Henri Bergsona, można zauważyć w późnych pracach teologa i wykładowcy Akademii Duchownej (Духовната академия) Dimitra Penowa (1903–1983), wychowanka uniwersytetów w Berlinie i Jenie (*Философия и мироглед*, 1941; *Мироглед, дух, религия*, 1942). Obecność „religijnego modernizmu" zaznacza się głównie w kręgach artystycznych, a nie stricte filozoficznych lub kościelnych, o czym świadczy duża liczba przekładów i studiów na ten temat w czasopiśmie „Хиперион", a także brak takich publikacji na łamach pisma „Философски преглед". Z drugiej jednak strony o znajomości związanych z nim problemów – przynajmniej w środowisku kościelnym – świadczy podstawowy podręcznik do teologii dogmatycznej (D. Djułgerow, I. Conewski, *Православно догматическо богословие. Учебник за IV и V кл. на духовните семинарии*, 1936), w którym występują polemicznie zorientowane działy poświęcone antydogmatyzmowi. Autorzy zjawisko to odsyłają do „szkoły protestanckiej" z XVIII wieku (Kanta i Schleiermachera), ale błędną ideę rozwoju dogmatów łączą z katolicyzmem.

Również w kręgach ezoterycznych nowoczesność podlega ocenom w świetle ówczesnej kondycji duchowej, tyle że punktem odniesienia jest dalszy → postęp ludzkości, co wyraża się w postulacie wyrwania się z błędów „teraźniejszości" na drodze samodoskonalenia (→ kształcenie; → oświecenie). Na przykład pisarz i czołowy teozof bułgarski Iwan Grozew (1872–1957) w artykule opublikowanym już w przededniu drugiej wojny światowej *Ренесанс* („Родно изкуство" 1940) widzi konieczność odrodzenia, wskazując, że nowożytność to postęp jedynie w sferze techniki, a nie wartości duchowych, co skutkuje bezbożnością i ogólną przemocą (→ religia; → sekularyzacja).

Swoistym papierkiem lakmusowym w odniesieniu do problematyki nowoczesności i modernizmu w kulturze/literaturze jest stosowana w nauce terminologia. W bułgarskiej historiografii dwa okresy mają status znaku nowych czasów, a co istotne, dla obu punktem odniesienia jest wpływ Zachodu. Zauważalne jest przy tym wahanie między pojęciami „nowego czasu" i „przejścia do nowego czasu"; może potwierdza to obecną w bułgarskiej refleksji praktykę myślenia w kategoriach przejściowości/przejścia (*преходност*, → *преход*).

I tak epoka odrodzenia narodowego widziana jest jako przejście w kilku planach. Po pierwsze rozumiana jest jako wyjście z czasu średniowiecza (i przestrzeni Orientu) do nowożytności. Na zmianę światopoglądową wskazują dominujące w literaturze przedmiotu od początku XX wieku analogie z renesansem, → reformacją i/lub → oświeceniem. Efektem ma być zwłaszcza nowe miejsce religii i nauki w społecznym uniwersum. Za swego rodzaju podtyp tego modelu można uznać wizję marksistowską: omawiane tu przejście dotyczyło stosunków ekonomicznych i zakończyło się wkroczeniem w epokę kapitalizmu i gospodarki towarowej, co oznaczało urbanizację i rozwój burżuazji.

Trzeci model jest stosunkowo nowy i opiera się na teorii modernizacji jako przejściu od tradycji (→ tradycja – Bułgaria) do miasta i w tym sensie oznacza przejęcie nowoczesnego systemu wartości.

Drugim okresem sygnowanym jako czas nowy jest bułgarski modernizm. Zgodnie z panującym obecnie w nauce ujęciem trwa od końca XIX do lat 40. XX wieku i dzieli się na trzy fazy: estetyczny indywidualizm, symbolizm i awangardę. Ma być odrzuceniem światopoglądu narodowowyzwoleńczego na rzecz uniwersalnych wartości europejskich, a więc przełamaniem modelu odrodzeniowego. Wydaje się, że w tym świetle granica bułgarskiej nowożytności/nowoczesności ulega przesunięciu. Gdy problem ten dotyczy zjawiska literackiego, opisywana zmiana ma charakter przede wszystkim estetyczny (i w tym sensie ideologiczny). Z drugiej strony głoszone wówczas hasło porzucenia patriarchalnego świata wskazuje, że w sferze doświadczenia (elit) nie ma jeszcze mowy o nowoczesności, a tylko o modernizacji w sensie ekonomicznym, toteż modernizm byłby metonimią ogólnego procesu modernizacji i świadectwem zmiany w systemie wartości. Nowość ma się wyrażać w indywidualizmie i antytradycjonalizmie, a w efekcie – w estetycznym buncie i nowatorstwie. W szerszym planie chodziło o wyłonienie się autonomicznej (i autotelicznie pojmowanej) kultury, skutkującej nowymi dziełami literackimi i krytycznoliterackimi.

Problem „nowego czasu" ujawnia się również w samej historii pojęcia modernizmu. Należący doń pisarze nazywali siebie albo za pomocą przymiotnika *модерен (писател)*, albo rzeczownika *модернист*, co potwierdza wpływ kultury francuskiej i niemieckiej, wskazuje też na sens ewokowany przez semantyczną triadę „aktualność – nowość – moda". To pierwotne znaczenie wydaje się również odzwierciedlać hasło z cytowanej już encyklopedii. Jednak samo określenie *модернизъм* w sensie krytyczno-literackim zostało w tym okresie przypisane tylko symbolistom, co wynikało z walki między pokoleniami twórców. Odpowiedzialny za to jest krytyk literacki Iwan Radosławow (1881–1969), który z kręgu modernistów wykluczył pisarzy skupionych wokół czasopisma „Мисъл", a więc „młodych" z przełomu XIX i XX wieku. Prawdziwy modernizm miał być symbolizmem, czyli zjawiskiem łączącym idee spirytualizmu, mistycyzmu i indywidualizmu.

Paradoksalnie, po 1944 roku właśnie modernizm jako symbolizm piętnowano i marginalizowano, uznając za reakcyjny i dekadencki, czyli irracjonalny, nierealistyczny, obcy → narodowi, wręcz mu narzucony – jednym słowem – jako symbol „zgniłej kultury burżuazyjnej". Przeciwstawiono go przy tym realizmowi pojmowanemu jako istota literatury bułgarskiej. Podstawowe tezy odsyłają do krytyki okresu międzywojennego. W ten sposób linia marksistowska utwierdza ujęcie w kluczu „indywidualizm – kolektywizm" i „swoje – obce". Dopiero w latach 70. zaczęto (selektywnie) rehabilitować „modernistów", a dekadę później – dzięki przyswojeniu nowatorskich badań cudzoziemskich historyków literatury, w tym Teresy Dąbek-Wirgowej (1933–1999) – zrewidowano granice tego pojęcia i objęto nim krąg „Myśli".

Po 1989 roku – na fali postkomunistycznego rewizjonizmu – gwałtownie wzrasta oczywiście zainteresowanie modernizmem w literaturoznawstwie i w ogóle nauce bułgarskiej. Powstałe w wyniku kolejnych prób przeformułowania definicji pytanie o kryterium, jakie należy stosować wobec autorów z końca XIX wieku, tradycyjnie nieobejmowanych tym terminem, staje się pytaniem o bułgarską nowoczesność w sferze filozofii i estetyki. Niektórzy autorzy proponują poszerzenie, inni zawężenie zakresu semantycznego tej kategorii. Pojawia się też teza, że modernizmów jest wiele, jako że to powtarzająca się w historii (literatury) tendencja.

Niemniej dominuje generalny podział literatury bułgarskiej na starą i nową (ewentualnie najnowszą), dokonany jeszcze w okresie międzywojennym przez Bojana Penewa (1882–1927) (np. wydana pośmiertnie na podstawie wykładów akademickich *История на новата българска литература*, 1930–1936). Chociaż od tamtej pory trwają w nauce spory o konkretny początek nowej literatury bułgarskiej, zawsze punktem odniesienia jest dzieło Paisija Chilendarskiego, co odsyła do tradycji ustanowionej jeszcze w drugiej połowie XIX wieku przez Marina Drinowa (1838–1906). W tym sensie (wyobrażoną) granicą absolutną jest linia „średniowiecze – odrodzenie narodowe" jako przejście do nowożytności/nowoczesności. Modernizm literacki i artystyczny jest wówczas częścią Nowego Czasu, sygnując raczej nowy temat i estetykę niż nowe warunki.

Tradycyjne ujęcie, będące wypadkową odrodzeniowej historiografii i modernistycznej historii literatury konceptualizowanej przez napięcie „nowożytność" – „nowoczesność", funkcjonuje w podręcznikach szkolnych, które realizują ujęcia chronologiczne i historiozoficzne z przełomu XIX i XX wieku zaadaptowane na gruncie bułgarskim za pośrednictwem piśmiennictwa rosyjskiego. I tak, w przełożonej przez wpływowego wydawcę i tłumacza, a także autora podręczników szkolnych Dragana Manczowa (1834–1908) *Historii powszechnej* (1885) Dmitrija Iłowajskiego (1832–1920) dzieje świata dzielą się – zgodnie z chronologią historiografii zachodniej – na „stare", „średnie" i „nowe". Cezurami są odpowiednio: tzw. wielka wędrówka ludów i upadek Rzymu (476) oraz wielkie wynalazki i odkrycia geograficzne XV wieku. Nowożytność charakteryzuje ekspansja europejskiej cywilizacji na cały świat oraz „odrodzenie nauk i sztuk" (czyli renesans), prowadzące następnie do triumfu → humanizmu i → reformacji. Model ten powtarzają wszystkie kolejne ujęcia. Ciekawą uwagę zawiera w tym względzie wydany w 1905 roku przez słynnego bułgarskiego wydawcę Christo Danowa (1828–1911) podręcznik Rosjanina Nikołaja Kariejewa (1850–1931): cała kultura nowożytna opiera się na osiągnięciach ruchu humanistycznego XIV–XVI wieku, a wśród nich jest (pozytywnie waloryzowana) → sekularyzacja ludzkiej myśli i w ogóle życia. Pisane już przez autorów bułgarskich i obowiązujące w międzywojniu podręczniki szkolne, propagując narodotwórczą rolę bułgarskiego prawosławia, nie zawierają takich refleksji, co ciekawe jednak, historię powszechną i bułgarską prezentują równolegle. W efekcie w perspektywie nowożytnej mowa jest o losie ludności bułgarskiej w imperium osmańskim. W ten sposób okres tzw. niewoli tureckiej, a zwłaszcza odrodzenie

narodowe, zostają włączone w dzieje świata. Współczesne programy nauczania zasadniczo wydzielają te kwestie. Wprawdzie na tle wydarzeń XVIII–XIX wieku pojawia się temat Bułgarii, ale w kontekście imperium osmańskiego jako „chorego człowieka Europy". Drugą istotną zmianą jest odwrócenie porządku prezentowanych treści. Początek Nowej Epoki sygnowany jest przez renesans, czyli wiąże się najpierw z „odnowieniem kształcenia, nauki i sztuki", datowanym na XV wiek, i ze zmianą światopoglądową polegającą na przyjęciu antropocentrycznego punktu widzenia. Dopiero potem mowa jest o odkryciach geograficznych i dalszych konsekwencjach otwarcia się na świat doczesny.

Natomiast w dyskursie naukowym po 1989 roku zauważalne jest zainteresowanie pojęciem nowoczesności jako ideą w sensie nadanym jej przez zachodnią filozofię i socjologię. Wydaje się, że obecnie ujawnia się ono przede wszystkim w badaniach antropologicznych nad przemianami cywilizacyjnymi i nowymi stosunkami gospodarczymi, natomiast kwestia nowoczesnego – a nie (tylko) modernistycznego – myślenia w tekstach kultury XIX i XX wieku czeka jeszcze na gruntowne zbadanie. Co istotne, wciąż przypisywana albo okresowi odrodzenia narodowego, albo modernizmowi nowoczesność (*модерност*) ma raczej charakter cechy (modalności) niż epoki. O ile w szeroko pojętym kulturoznawstwie sporadycznie pojawia się określenie „bułgarska nowoczesność" (*Българска модерност*) w znaczeniu szerszym, być może na wzór funkcjonującego już „bułgarskie oświecenie" (*Българско просвещение*, → oświecenie), o tyle w literaturoznawstwie nadal dominuje określenie „nowa literatura bułgarska". Wyrażenie „bułgarska literatura nowoczesna" wciąż jeszcze stanowi pewne kuriozum.

Атанасова Цв., *Към въпроса за началото на българския модернизъм*, w: *Българско и модерно*, съст. Е. Димитрова, София 2014, с. 47–56; *Балканите. Между традицията и модерността: Административни, социално-икономически и културно-просветни институции в балканските провинции на Османската империя (XVIII–XIX век)*, София 2009; Бонева В., *Възраждане. България и българите в преход към новото време*, Шумен 2005; Даскалов Р., *Как се мисли българското Възраждане. 10 години по-късно*, София 2012; Захариева Й., *Пътят към модерността. Книгата и дрехата в българския език*, София 2014; *Модерността вчера и днес*, съст. Р. Заимова, Н. Аретов, София 2003.

Ewelina Drzewiecka

NOWOCZESNOŚĆ
(Chorwacja)

Podjęcie refleksji na temat nowoczesności na gruncie myśli chorwackiej jest o tyle kłopotliwe, że poruszamy się w sytuacji braku jednoznacznych rozstrzygnięć terminologicznych. Określeniem najbliższym polskiemu rozumieniu pojęcia jest termin *modernost* (‘nowoczesność’), używany niekiedy wymiennie z pojęciem *moderno doba* (‘okres/epoka nowoczesności’). Niemniej w znaczeniu epoki „długiego trwania” – która rozpoczęła się w XVIII wieku wraz z pojawieniem się oświecenia i rewolucji technicznej, przemysłowej i agrarnej, a oznaczała koniec feudalnego społeczeństwa oraz początek kapitalizmu i dominacji burżuazji i trwała do XX wieku – używany jest na przykład przez Petara Korunicia również termin *moderna* (P. Korunić, *Rasprava o izgradnji moderne hrvatske nacije. Nacija i nacionalni identitet*, 2006). To akurat pojęcie – wywodzące się z etymologii niemieckiej – najczęściej jest jednak tożsame z epoką w chorwackiej literaturze, sztuce i filozofii pod koniec XIX i na początku XX wieku, którego przedstawiciele świadomie nawiązywali do zachodnioeuropejskiego wzorca kulturowego, wysuwając na plan pierwszy wolność twórczą artysty, współistnienie wielu stylów i formalną doskonałość dzieł. Za ostatnią wielką epokę w społeczno-politycznej i kulturowej historii Zachodu, która rozpoczęła się w XVIII wieku i trwała do momentu pojawienia się postmodernizmu w wieku XX, uważa się też *modernizam* (modernizm – w znaczeniu nowoczesności albo nawet nowożytności). W Chorwacji w węższym znaczeniu *modernizam* – pod wpływem terminologii anglosaskiej i amerykańskiej – może być też określeniem tego typu literatury, który pod koniec XIX wieku wyparł realizm, a w XX wieku zakończył się wraz z postmodernizmem, czyli obejmującym zarówno modernizm, jak i awangardę. Stąd wszystkie „nowoczesne” tendencje literackie określa się często jako *modernistički pokret* (‘ruch modernistyczny’) i przypisuje okresowi po „modernie” w wąskim znaczeniu, czyli po 1914 roku (*Enciklopedija Leksikografskog zavoda Miroslava Krleže*, 1999–2009). Istotne w dyskusji o nowoczesności (określanej dowolnym mianem) jest też leksykalnie bliskie pojęcie *modernizacija* (‘modernizacja’), niejednokrotnie używane wymiennie z terminem podstawowym *modernost* (‘nowoczesność’).

W odniesieniu do XIX wieku trudno mówić o specyficznie chorwackim sposobie rozumienia idei nowoczesności, ponieważ pojęcie to w uogólniającym sensie raczej nie występowało. Wyraźna jest jednak skłonność lokalnych elit do posługiwania się terminem *moderni* (‘nowoczesny’), w czym przodowało czasopismo „Napredak”. Na łamach tego periodyku w samym wieku XIX pisano wielokrotnie o nowoczesnych pedagogach, metodach nauczania, poglądach, teoriach, szkołach (a nawet wyposażeniu szkolnym), przedmiotach, jak i już bardziej ogólnie – o „nowoczesnym postępie”, używając każdorazowo przymiotnika *moderni* jako nośnej, pozytywnie waloryzowanej etykiety. Tendencja ta dotyczyła także kwestii pozaoświatowych. Powracał wątek nowoczesnego

państwa, które funkcjonuje na zasadach prawa (J.K., *Jednak i nejednak*, „Napredak" 1872, br. 24), wyposażone jest w odpowiedni aparat biurokratyczny i prowadzi działalność statystyczną (F.B. Kořinek, *Prva dalmatinsko-hrvatsko--slavonska izložba 1864.*, „Književnik" 1864, br. 4). Chętnie pisano także o nowoczesnym środku transportu – symbolu nowej epoki, jakim była wówczas kolej (F. Šćepanek, *Razširenje željeznica u Europi god. 1871.*, „Napredak" 1871, br. 23), ale również o innych wynalazkach – telegramie, telefonie, maszynach i... stenografii (w 1861 roku Franjo Magdić przerobił i dostosował powstały w 1834 roku niemiecki graficzny system stenografii Gabelsbergera do języka chorwackiego). Na łamach branżowego czasopisma „Stenograf" podkreślano, że życie publiczne XIX wieku jest uzależnione od sztuki stenografii obecnej m.in. w parlamencie, sądzie, na publicznych zebraniach, w pracy adwokatów i towarzystw handlowych. Za główną przyczynę jej szerzenia uznano fakt, iż odpowiada „duchowi czasów". Akcentowano też rolę stenografii dla zachowania pamięci historii (J. Šilović, *Važnost stenografije Gabelsbergerovog sustava*, „Stenograf" 1891, br. 3).

Nowoczesność kojarzona była także ze sferą obyczajów. Na łamach czasopisma „Književna smotra" w kontekście książki Paula Rousselota na temat wychowania kobiet pojawił się problem ich roli w nowoczesnym społeczeństwie. W omówieniu książki zwrócono uwagę na to, że Francuz prezentuje mniej tradycyjne wyobrażenia w kwestii zadań stawianych płci pięknej aniżeli dawni moraliści i pisarze, zaznaczając jednak, iż Rousselota śmieszy określenie stworzone przez „nowoczesny język", czyli idea tzw. wolnej/wyzwolonej kobiety. Zdaniem Francuza najlepiej wychowaną kobietą jest ta, która jak najmniej przypomina mężczyznę i potrafi wejść w rolę pomocnicy męża w dziele szerzenia oświaty (*Histoire de l'education des femmes en France. (Poviest uzgoja žena u Franceskoj) par Paul Rousselot. Pariš. Didier et C" – 2. sv.*, „Književna smotra" 1884, br. 2). Ciekawy kontekst użycia wyrazu *moderni* poświadcza również czasopismo „Parižka moda", pierwsza ilustrowana gazeta o modzie po chorwacku, która wychodziła w latach 1895–1938 w Zagrzebiu, i dodatek do niej „Oglasnik Parižke mode", gdzie konsekwentnie wiązano omawiane określenie przymiotnikowe z poszczególnymi częściami odzieży, wykrojami, materiałami, dzięki czemu najpewniej „nowoczesny" zaczęło znaczyć także „modny". W XIX wieku zatem nowoczesność kojarzono ze zorganizowanym i sprawnie działającym aparatem państwowym, z modernizacją powiązaną z pojawianiem się nowych wynalazków, które miały ułatwiać ludzkie życie, ale też, jak wskazują przykłady, ze sferą obyczajową – ze zmianą ról społecznych, sposobów zachowania, modeli życia i wyglądu.

W zasadzie dopiero początek wieku XX przyniósł refleksję „teoretyczną" na temat nowoczesności, ale rozumiano ją przede wszystkim jako kierunek w literaturze, filozofii, sztuce i muzyce. W 1914 roku w czasopiśmie „Hrvatska prosvjeta" Jovan Hranilović (1855–1924) w recenzji historii literatury serbskiej Jovana Skerlicia zauważył, że wpadł on w pułapkę niewłaściwego rozumienia nowoczesności w duchu „nieszczęśliwego paranoika Nietzschego", polegającą na przekonaniu, że nowoczesność wymaga zmiany wartości, ignorowania przeszłości,

zerwania z tradycją, postawy „palenia mostów", czego wyrazem miała być ostra krytyka Skerlicia wobec pisarzy dawniejszych lub wręcz przemilczenie ich działalności, a pozytywne wartościowanie pierwszych prac współczesnych autorów. Niemniej praca została oceniona dość wysoko jako napisana w sposób przejrzysty i z „nowoczesnym" szerokim horyzontem widzenia celów literatury (J. Hranilović, *Književni zapisci. Skerlićeva istorija srpske književnosti*, „Hrvatska prosvjeta" 1914, br. 5). Pozytywną (czyli odsłaniającą choć częściowo jej reformatorską istotę) definicję nowoczesności podał z kolei Ljubomir Maraković w czwartym numerze tegoż czasopisma w artykule zatytułowanym *Mistika*, poświęconym twórczości indyjskiego poety, prozaika i filozofa Rabindranatha Tagore, który w 1913 roku otrzymał literacką Nagrodę Nobla. Zdaniem Marakovicia przychylność europejskiej publiczności Tagore zdobył tym, że jego twórczość w niczym nie przypomina „bezpłodnego indyjskiego ascetyzmu", można w niej odnaleźć raczej „afirmację życiowych przyjemności", pewien hedonizm typowy dla wielkich nowoczesnych eseistów – Ruskina, Emersona, Maeterlincka i innych. Ta swoista „religia piękna" na miarę Ruskina, w połączeniu z wieczną niekonsekwencją nowoczesnych czasów, z tęsknotą za Bogiem i jednoczesnym lękiem przed doskonałością i świętością, przemieszanie aktywności umysłowej i emocjonalnej, nieumiejętność przyjęcia jednej idei są, zdaniem Marakovicia, nowoczesnym rysem w dorobku Tagore, który uprzystępnia swoją twórczość szerszej europejskiej publiczności (Lj. Maraković, *Mistika*, „Hrvatska prosvjeta" 1914, br. 4).

Dla Antuna Gustava Matoša (1873–1914) z kolei nowoczesność to zagadnienie rozwoju, wszelkiej zmiany. W 1900 roku w Paryżu pisał: „Być nowoczesnym, znaczy być oryginalnym, czyli mieć ducha i energię, inaczej rozumieć i ukazywać świat lub siebie od pozostałych, starszych. Nowoczesność jest wolnością, ponieważ tylko wolny człowiek jest niezależny. Nowoczesne to coś nowego. Modernista jest więc typem opozycjonisty. Nowoczesność to indywidualność, ponieważ artysta nowicjusz na początku stoi sam, niezrozumiany. (...) Jako nowość nowoczesność jest rozwojem" (A.G. Matoš, *Dojmovi, ogledi*, 1900). Matoš uznawał zatem, że modernista zawsze jest przeciwko temu, co aktualnie modne, wyrasta nie tylko na indywidualistę, ale i duchowego arystokratę.

W okresie socjalistycznej Jugosławii znaczenie pojęcia nowoczesności konkretyzowało się już nie tyle na polu literatury czy ogólnie sztuki wysokiej, ile – poza sferą techniki – w obszarze codzienności i kultury popularnej, co było wynikiem utożsamienia go z titowską wersją socjalizmu otwierającego państwo na wpływy zachodnie, czyli m.in. pewien dobrostan związany z rzeczywistością społeczeństwa konsumpcyjnego. Jako że tak rozumiana idea nowoczesności w małym stopniu uwzględniała problem szeroko rozumianej modernizacji kraju i edukacji społeczeństwa, uważa się, że najlepiej jej charakter oddają pojęcia: schizofreniczna, ambiwalentna, pełna wewnętrznych sprzeczności. Refleksja na temat lokalnych realiów od lat 50. do 1974 roku, podejmowana przede wszystkim przez współczesnych badaczy (Tvrtko Jakovina, Sandra Križić Roban, Ljiljana Kolešnik, Dejan Kršić, Dean Duda, Igor Duda), wskazuje

nowe pola eksploracji chorwackiej i jugosłowiańskiej rzeczywistości (architekturę i urbanistykę, sztuki piękne i projektowanie czy szeroko pojętą kulturę masową) jako obszar modyfikacji znaczeń idei nowoczesności.

W toczących się niejako osobnym nurtem dyskusjach filozofów i socjologów do lat 90. XX wieku wyraźna była natomiast tendencja do utożsamiania nowoczesności z oświeceniowym postulatem racjonalności (→ oświecenie – Chorwacja; → racjonalizm – Chorwacja). W takim duchu prowadził wywód na przykład Stjepan Zimmermann (1884–1963), pisząc, że krytyczne rozważanie nowoczesnych poglądów dotyczących Boga zaczyna się od podstaw noetycznych, albowiem właśnie noetyka ma uzasadnić możliwość istnienia racjonalnej metafizyki, czyli wykazać, że na drodze rozumowej można dojść do pewnej wiedzy na temat przedmiotów niedoświadczalnych (S. Zimmermann, *Filozofija i religija*, 1936). Racjonalność i obiektywność jako cechy charakterystyczne dla „nowoczesnego świata" i pożądane w nauce wysuwał także Rudi Supek (1913–1993), komentując rolę socjologii w społeczeństwie pełnym sprzeczności, niespójnych systemów wartości i nieprzyjaźni (R. Supek, *Uvod*, „Revija za sociologiju" 1989, br. 1–2).

Od lat 80. XX wieku refleksja na temat nowoczesności zostaje ukierunkowana na rozważania dotyczące modernizacji, różnie jednak rozumianej przez badaczy, co doprowadza do rozczłonkowania dyskursu i nieraz do ograniczenia go do dywagacji poświęconych wyłącznie technicznym, gospodarczym i politycznym aspektom idei postępu (→ postęp – Chorwacja).

Niemniej taki kierunek obiera historyk Mirjana Gross (1922–2012) w książce *Počeci moderne Hrvatske* (1985), nie definiując wprost pojęcia nowoczesności, natomiast zgodnie z poetyką syntez historycznych w sposób deskryptywny przedstawiając różne aspekty budowy nowoczesnej organizacji życia na ziemiach chorwackich w latach 1850–1860. W jej dyskursie dominują m.in. takie pojęcia, jak: *moderna proizvodnja* (‘nowoczesna produkcja'), *napredak* (‘postęp'), *regije industrijske revolucije* (‘regiony rewolucji przemysłowej'), *zaostale zemlje* (‘kraje zacofane'), *poticati investicije* (‘wspierać/pobudzać inwestycje'), *tržišna privreda* (‘gospodarka rynkowa'), co już sugeruje zainteresowanie autorki tematyką głównie gospodarczą i daje wyobrażenie, jaki kierunek rozumienia pojęcia nowoczesności przyjmuje. Gross, pisząc o kształtowaniu zalążków późniejszego nowoczesnego państwa chorwackiego, de facto traktuje o dwóch procesach modernizacji – *odozgo* lub *izvana* (czyli narzucanej z zewnątrz) oraz *odozdo* lub *iznutra* (czyli realizowanej własnymi siłami), przy czym ta pierwsza w jej odczuciu zdominowała chorwacki przypadek. Niekoherentność tego modelu, którego celem było stworzenie bogatego policyjno-biurokratycznego państwa przez Habsburgów, nie zaś wspieranie rozwoju krajów weń wchodzących, widoczna stała się zwłaszcza po 1848 roku, kiedy w pozbawionej wcześniej impulsów modernizacyjnych Chorwacji pojawiły się jej pierwsze przejawy, a dyskurs monarchistyczny zderzył się ze skutkami procesu integracji chorwackiej nacji i wyrosłą wokół niej ideologią. Ocena postępu modernizacyjnego, jaki zaszedł w kraju do końca XIX wieku, jest niska, zwłaszcza gdy

badaczka dokonuje jej, odnosząc się do industrializacji i technicyzacji. Jako jedną z niewielu sfer, w których dostrzega rozwój, wskazuje szkolnictwo. Analogicznie rozumieją nowoczesność autorzy artykułów prezentowanych w tomie *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost, umjetnost*, sv. 4: *Moderna Hrvatska kultura od preporoda do moderne* (2010) – m.in. Iskra Iveljić (*Modernizacija izvana i modernizacija iznutra. Hrvatske zemlje od neoapsolutizma do bana Ivana Mažuranića*), Božena Vranješ-Šoljan (*Modernizacijski uspon krajem XIX. i početkom XX. stoljeća*), Franjo Šanjek (*Prinos Crkve u izgradnji moderne Hrvatske u XIX. stoljeću*).

Socjolog Rade Kalanj (ur. 1940), podejmując tematykę nowoczesności w pracy *Modernost i napredak* (1994), wychodzi od definicji, w której na pierwszy plan również wysuwa się pojęcie modernizacji, widziane w zachodniej optyce (badacz nie śledzi problematyki chorwackiej) jako nierozłączne z racjonalizmem (ponownie) oraz kontestacją tradycyjnych wierzeń i form organizacji społecznej. Nowoczesność w jego ujęciu to „kontynuowany proces modernizacji" mający endogenny charakter, który zaczyna się w XIX wieku i stale trwa, przyjmując tylko różne formy i rytmy. Mnogość, która w nowoczesności objawia się na planie epistemologicznym i ontologicznym, a znajduje odzwierciedlenie w namnażającej się liczbie idei i towarów, staje się podstawą rozumienia i wartościowania tego, co nowe w kategoriach przynależnych sferze profanum (Gianni Vattimo). Wielki ruch oświeceniowej rozumności i racjonalności szczególnie mocno widoczny jest zatem w sekularyzacji, którą rozumie jako stale postępujący nurt odrzucania każdej transcendentnej zasady integracji życia i jego kontroli, a co za tym idzie – dyferencjacji objawiającej się na różnych polach. Posługując się Weberowskim słownikiem, dookreśla nowoczesność jako proces postępującego różnicowania się substancjalnego umysłu na osobne, samodzielne sfery: ekonomiczną, polityczną, kulturową, religijną, moralną, estetyczną itd. Tym, co miałoby je łączyć, jest wspólne ukierunkowanie na celowo-racjonalne działanie. Pogłębiając tę myśl, odwołuje się do amerykańskiego socjologa Daniela Bella, który uznaje, że społeczeństwo nowoczesne charakteryzuje głęboka segmentacja. Fakt, że nie jest już w niczym homogeniczne, uzasadnia prezentacją trzech porządków, trzech osobnych sfer, w jakich funkcjonuje: techniczno-ekonomicznej, politycznej i kulturowej. Pierwsza z nich ma obejmować organizację produkcji, podział dóbr i usług, a zasadą, wokół której się organizuje, jest racjonalne kryterium przydatności i produktywności. Druga opiera się na funkcjonowaniu władzy usankcjonowanej legitymizacją społeczną, a podstawową zasadą dla jej bytu jest społeczeństwo demokratyczne, wydające takie przyzwolenie. Trzecia ze wskazanych sfer pozostaje domeną form symbolicznych (malarstwa, poezji, literatury, działań religijnych, liturgicznych, rytualnych itp.), które są wyrazem ludzkiej imaginacji. Zasady scalające tę strefę pozostają zależne od egzystencjalnych uwikłań konkretnych jednostek. Takie ujęcie nowoczesności, w którym każda ze sfer podporządkowana jest innemu rytmowi zmian i innym normom, a tym, co je łączy, jest tylko idea oświeceniowej racjonalności, staje się funkcjonalne w opisie rzeczywistości społecznej,

albowiem uzasadnia fakt, że konkretna jednostka w obszarze ekonomii definiuje się jako socjalista, w polityce liberał, a w kulturze konserwatysta. Na podstawie zarysowanej tu koncepcji Kalanj buduje szerszy opis nowoczesności, wydzielając też poszczególne jej segmenty. Wyróżnia zatem następujące płaszczyzny, ich główne cechy specyficzne i domeny: a) ekonomiczną (wysoki stopień produkcji i konsumpcji), b) polityczną (udział opinii publicznej w określaniu i wyborze politycznych alternatyw), c) kulturową (dyfuzja sekularnych i racjonalnych norm i wartości), d) społeczną (nieograniczona mobilność geograficzna, społeczna i polityczna), e) indywidualną (powiększanie osobistej niezależności, możliwości produkcyjnych itp.).

Z kolei historyk i teoretyk literatury Cvjetko Milanja (ur. 1943) w rozprawie *Konstrukcije kulture. Modeli kulturne modernizacije u Hrvatskoj 19. stoljeća* (2012) również rozpatruje pojęcie nowoczesności przez opis procesów modernizacyjnych, które w Chorwacji rozpoczęły się w „długim" XIX wieku (1790–1903/1918), a zakończyły ostatecznie w latach 90. XX wieku. Milanja wychodzi jednak (inaczej niż Mirjana Gross) od procesów kulturowych, a nade wszystko literatury i piśmiennictwa jako tych, które odegrały najbardziej znaczącą rolę w kształtowaniu się społeczeństwa mieszczańskiego i nowoczesnej Chorwacji na drodze konstrukcji jej narodowej tożsamości (z inspiracji m.in. ideami Johanna Gottfrieda Herdera i Wilhelma von Humboldta) oraz przejęcia etycznych, ideologicznych i politycznych zadań istotnych w okresie iliryzmu. Uważa, że podstawową matrycą dla stworzenia nowoczesnego państwa był model oświeceniowo-romantyczny, a grupą, która przeprowadziła procesy modernizacyjne i której de facto udało się niejako przeskoczyć podwójną peryferyjność kraju (położonego na obrzeżach monarchii Habsburgów, która sama stanowiła półperyferie względem centrum Europy) przede wszystkim w obszarze kulturowym i naukowym, była bogata szlachta miejska i średnia szlachta północnej Chorwacji, inteligencja pochodzenia miejskiego i szlacheckiego (prawnicy, nauczyciele liceów, lekarze, publicyści) oraz niższy kler wywodzący się najczęściej z regionów wiejskich. Założeniem dla skutecznego przeprowadzenia modernizacji chorwackiej była konieczność stworzenia strukturalnej całości ze zróżnicowanego społeczeństwa. Jego integracja dokonała się na drodze konsolidacji wokół wyobrażonej wspólnoty, jaką jest naród (początkowo ogólnosłowiański, iliryjski, z czasem chorwacki), co wymogło m.in. demokratyzację polityki. Jako że przeprowadzenie modernizacji nie jest, zdaniem badacza, możliwe także bez gospodarczej restrukturyzacji, czyli industrializacji, ta zaś pozostaje nierozłączna z urbanizacją, a obie uzależnione są od zarządzania, czyli biurokratyzacji, dochodzi do swoistej homogenizacji tych procesów, które razem składają się na obraz nowoczesności. Milanja zauważa, że rezultatem ich wszystkich jest dyspersja samej kultury, nie w sensie jej sektorowego sprofilowania, lecz umasowienia struktur. Wyjściowe powiązanie różnych sfer rzeczywistości i wskazanie na ich wzajemne warunkowanie się nie zmieniają faktu, że Milanja, podobnie jak Kalanj i Gross, osobno prowadzi wywód na temat modernizacji poszczególnych sektorów. Jest to jednak u niego tylko retoryczny

zabieg warsztatowy, albowiem, pisząc o nowoczesności, chce akcentować te jej aspekty, które pozwoliły usankcjonować ją na drodze konsolidacji społeczeństwa. Różnica w widzeniu zjawiska między nim a autorem pracy *Modernost i napredak* wynikać może z faktu przyjęcia perspektywy momentu narodzin nowoczesności w przypadku Cvjetka Milanji i spojrzenia nań przez pryzmat jej końca w przypadku Rade Kalanja. Odmienna zaś ocena procesów modernizacyjnych względem rozstrzygnięć Mirjany Gross wydaje się, że jest powiązana z wyborem innego materiału do badania, a co się z tym wiąże – inną definicją samej modernizacji, która przestaje być rozumiana wyłącznie w kategoriach gospodarczo-politycznych. Zaproponowany przez Milanję sposób rozumienia pojęcia modernizacji (*modernizacija*) pozostaje (analogicznie jak u Rade Kalanja) w semantycznej bliskości do współczesnego rozumienia terminu nowoczesność (*modernost*) jako epoki „długiego trwania", która wskutek XVIII-wiecznych przemian o charakterze światopoglądowym doprowadziła nie tylko w Chorwacji do powstania narodów, organizacji państw, a ogólnie powiązana była z potrzebą przeprowadzenia rewolucji przemysłowej, industrializacji i urbanizacji, wprowadzenia systemu przemysłowo-kapitalistycznego w gospodarce i liberalnej demokracji w obszarze polityki.

Wydaje się, że chorwacka ścieżka myślenia o nowoczesności wyrosła z fascynacji kulturą francuską, która promieniowała nie tylko na obszarze literatury i sztuki, ale też w sferze obyczajowej. Wiedeński ośrodek natomiast jako polityczne centrum kraju, a więc decydujące m.in. o inwestycjach w monarchii, oddziaływał na Chorwatów, upowszechniając wizję nowoczesności jako epoki postępu w obszarze gospodarki i zarządzania państwem. W XX wieku z kolei przewija się wątek utożsamiania nowoczesności z oświeceniowym racjonalizmem, zrównywania jej z modernizacją gospodarczo-przemysłową, jak i uznawania jej za jeden z aspektów długotrwałego procesu rozwojowego, niezależnego od przemian na płaszczyźnie idei.

Bratulić J., Vončina J., Jelčić A. (ur.), *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost, umjetnost*, sv. 4: *Moderna hrvatska kultura od preporoda do moderne (XIX. stoljeće)*, Zagreb 2010; Kalanj R., *Modernost i modernizacija*, Zagreb 1990; Milanja C., *Konstrukcije kulture. Modeli kulturne modernizacije u Hrvatskoj 19. stoljeća*, Zagreb 2012; Valentić T., *Mnogostruke moderne. Od antropologije do pornografije*, Zagreb 2006.

Anna Boguska

NOWOCZESNOŚĆ
(Macedonia)

Idea nowoczesności korzeniami sięga XVIII-wiecznej wizji dziejów ludzkości. Oświeceniowe ulepszanie świata oznaczało zmierzanie w kierunku coraz rozumniejszych, coraz wyższych form życia społecznego i miało ścisły związek z ideą postępu. W Macedonii aktywność liderów epoki dążących do reorganizacji i rozwoju współczesnego uniwersum w duchu nowoczesności spowalniały czynniki obiektywne, zewnętrzne (status osmańskiego hegemona określającego granice wolności politycznych, kulturowych i ekonomicznych). Charakterystykę natury zjawiska komplikuje fakt, że entuzjaści modernizacji wywodzący się przede wszystkim ze środowiska kupieckiego, rzemieślniczego czy inteligenckiego nieczęsto przemyślenia na temat nowoczesności przelewali na papier, a sens tej kategorii formowany był niejako „w działaniu". Miernikiem ich znaczenia dla zbiorowości była zauważalna poprawa bytu ludzi, dbałość o rozszerzanie wolności obywatelskich, realny wpływ na rozwój spraw wspólnoty i ostatecznie własnego państwa. Skrupulatnie prowadzili korespondencję handlową, księgowali wydatki i rachunki; jako członkowie rad samorządowych dyskutowali i podejmowali uchwały o modernizacji miast, sposobie funkcjonowania instytucji. Potrzebę wychodzenia z przednowoczesnego stadium cywilizacji macedońscy uczeni mnisi, drukarze, nauczyciele, pisarze zgodnie motywowali przekonaniem, że modernizowanie, jako pochodna umiejętności wyciągania wniosków z dostępnej wiedzy i doświadczenia, umożliwi wyprowadzenie zbiorowości macedońskiej z każdej – duchowej i materialnej – niewoli. Mnisi Joakim Krčovski (1750–1820) i Kiril Pejčinoviḱ (1770–1865), prekursorzy doby tzw. odrodzenia narodowego, wychowywanie dobrego chrześcijanina łączyli z pracą formacyjną (→ kształcenie). Przeprowadzone przez władze tureckie reformy zapowiadające zwrot w relacjach z poddanymi sułtana tylko częściowo wynikały z zainteresowania Osmanów ideą oświeceniowego postępu; były raczej próbą zażegnania kryzysu polityczno-społecznego i miały ograniczyć dążenia emancypacyjne poszczególnych zbiorowości etnosowych. Wyeliminowanie z życia społeczno-politycznego janczarów (1826), ogłoszenie tanzimatu (1839) i przeprowadzenie reform systemu, m.in. w dziedzinie wojskowości, szkolnictwa, kodeksu handlowego, równości wszystkich religii (lata 1840–1856), nie oznaczało spektakularnych zmian w egzystencji ludności. Dwór i elity rządzące połowiczną reorganizację systemu interpretowały jako w pełni satysfakcjonującą współczesnych poddanych, mimo że nowe rozwiązania i przepisy w ograniczonym stopniu odzwierciedlały przesłanki progresywnych, racjonalnych idei szerzonych w ówczesnych matecznikach nowoczesności – Anglii, Niemczech, Francji. Państwo autokratyczne nie respektowało demokratycznych rozwiązań ustrojowych, odrzucało zgodę na samodzielne organizowanie państwa prawa, kontrolowało centralnie rozwój przemysłowo-gospodarczy. Życie ludzi pogranicza, a takimi okazali się Macedończycy XIX stulecia,

w porównaniu z reprezentantami etnosów, które wcześniej niż oni zdołały się uwolnić z protekcji imperium osmańskiego, toczyło się w myśl zasady stałego doganiania centrum/centrów (sąsiednich państw lub zachodniej Europy). Korzystanie z dobrodziejstw nowoczesności centrum ograniczały nie tylko słaba sieć dróg i specyfika usytuowania linii kolejowych. Przeszkodę kardynalną w dyskutowaniu i praktykowaniu idei nowoczesności stanowił wysoki odsetek ludności słabo lub w ogóle niewykształconej. Wysiłek działaczy oświecenia i tzw. budzicieli wkładany w formowanie lokalnych wspólnot miał prowadzić do ukształtowania zbiorowości wyrażającej chęć pokonania kompleksu prowincjonalizmu i gotowość odrzucenia umacnianej siłą tradycji (→ tradycja) rezerwy wobec innowacyjności. O obowiązku pracy u podstaw postępowej inteligencji macedońskiej pisał Krste Misirkov (1874–1926) zarówno w tomie *За македонски работи* (1903), jak i w tekstach publicystycznych (np. artykuł wstępny pierwszego numeru czasopisma „Вардар" lub esej *Туринската изложба* zamieszczony w czasopiśmie „Одесский листокъ", кн. 170, 26 VII 1911). Krzewiących idee nowoczesności w środowisku, w którym dopiero tworzyły się elity, łączyła idea wolności: intelektualnej, obywatelskiej i gospodarczej. Dla propagatorów zasad przekształcania świata w myśl racjonalizmu (→ racjonalizm) i postępu (→ postęp) każda forma aktywności publicznej była namiastką tworzenia, wręcz stwarzania nowoczesności. W ten sposób rozumieli i interpretowali oświeceniowy kanon idei lokalni kupcy, rzemieślnicy dynamizujący wymianę handlową i uczący się zasad gospodarki rynkowej, której praktykowanie znacznie rozszerzało granice dostępu do usług i towarów. Pragmatyka działania nakazywała inwestowanie utożsamiać także z procesem kształcenia i podnoszenia kwalifikacji zawodowych. Pierwsza szkoła handlowa została założona w Velesie (1857) przez absolwenta prawa i filozofii uniwersytetu w Peszcie, pochodzącego z Serbii nauczyciela Jovana Neškovik̍a. Wielu kupców bałkańskich sięgało po nowoczesną literaturę przedmiotu tłumaczoną z francuskiego na język grecki. Gromadzone przez kilka pokoleń zbiory rodziny Robevci, w 1861 roku przeniesione po pożarze domu w Ochrydzie do nowej siedziby w Bitoli, obejmowały ponad dwa tysiące woluminów. Około 30% dzieł stanowiła literatura z zakresu medycyny (wydany w Lipsku 7-tomowy *Прирачник на патологија со терапја* i *Најнови поволни лекарства*, 1852), tyle samo było dzieł beletrystycznych (Hugo, France, Balzac, Goethe, Szekspir, Puszkin, Tołstoj, Dostojewski, Gorki). Pozostałe dotyczyły ekonomii, filozofii (np. Johna Stuarta Milla *Principles of Political Economy* w wydaniu londyńskim z 1894 roku), etyki, pedagogii, historii, geografii i religii. Współcześnie opiekę nad księgozbiorem sprawuje Macedońska Akademia Nauk i Sztuk (Македонска академија на науките и уметностите) (2166 dzieł drukowanych w okresie XVII–XX wieku). Publikacje były wielojęzyczne, przeważnie niemieckie i francuskie, ale także staro- i nowogreckie, starosłowiańskie, łacińskie, polskie, angielskie, czeskie, bułgarskie, włoskie, serbskie, chorwackie i tureckie (http://www.nuub.mk/dmdocuments/BB.pdf). Później, pod koniec XIX wieku, zaczęły ukazywać się podręczniki i poradniki tłumaczone

dla macedońskich odbiorców (np. Dimitar V. Makedonski w 1894 roku przetłumaczył z greckiego *Вовед во историјата на XIX век* Pavlosa Karolidisa i tego samego autora *Историја на деветнаесеттиот век*, 1896; Kliment Karaǵulev przełożył z rosyjskiego *Краток учебник по теорија на поезијата*, 1896, Ivan Ǵorgov – z francuskiego *Учебник(от) по етика*, 1898).

Istotne znaczenie miało krzewienie zasad profesjonalnego traktowania zawodu, kształtowanie postaw etycznych adeptów sztuki kupieckiej i formowanie świadomości rzemieślnika, kupca gotowego do pełnienia nowej społecznej roli (adaptowanie na potrzeby lokalne zasad protestanckiej etyki – „czas to pieniądz", ale także „oszczędzaj, stowarzyszaj się – w jedności siła, działaj dla dobra wspólnego"). W odrodzeniowej Macedonii najwybitniejsi reprezentanci rodów kupiecko-mieszczańskich cieszyli się poważaniem wspólnoty ze względu na zdobytą niezależność i umiejętności skutecznego animowania życia publicznego (zasiadali w radach szkolnych, miejskich, wspierali finansowo placówki kulturalne, fundowali stypendia). Sukcesy macedońskich przedsiębiorców oznaczały konstruktywną współpracę z notablami tureckimi doceniającymi rolę przedsiębiorców w unowocześnianiu np. przestrzeni wspólnej egzystencji – miasta. Migrujący w celach zarobkowych, edukacyjnych z regionów wiejskich do Europy Zachodniej po powrocie w rodzinne strony europeizowali/unowocześniali na modłę współczesną dookolny świat. W ten sposób znaczącej przemianie uległ wizerunek największych miast macedońskich – Salonik, Skopja, Monastiru (Bitola), które po podboju tureckim były dostosowywane do wymogów zamieszkującej je większości – wyznawców islamu. Tkanka przestrzeni w naturalny sposób została wtedy podzielona na część sakralną – meczety, medresy, klasztory derwiszy i sferę świecką – z domami mieszkalnymi, łaźniami i zajazdami. Od lat 30. XIX wieku miasta macedońskie na wzór zachodni zaczęto rozbudowywać według wcześniej sporządzanych planów. W Bitoli, Skopju, Ochrydzie, Kratovie, Velesie, Prilepie, Tetovie, Debarze Melniku, Kosturze architekci łączyli elementy lokalnej tradycji budownictwa z aktualnymi zasadami projektowania. Ważne miejsce w porządku urbanistycznym zajmowały budynki użyteczności publicznej. Część budżetów miast inwestowano w prace na rzecz poprawy jakości funkcjonowania strefy publicznej i komfortu życia (nowocześnie zaprojektowane i urządzane budynki łaźni publicznych, koszarów wojskowych, stacji kolejowych, zajazdów, zadaszone targowiska). W punktach centralnych pojawiały się większe pod względem kubatury i zdobnictwa obiekty sakralne – nie tylko cerkwie, ale także meczety. Gminy, dzięki hojności prywatnych inwestorów, budowały szkoły funkcjonujące w piętrowych budynkach, w których zaprojektowano odrębne pomieszczenia nie tylko dla poszczególnych klas, ale także przedszkola, biblioteki i czytelnie. Spektakularnie zmieniły się dotychczas użytkowane siedziby rodzinne. Ciasne domostwa zamożnych kupców przekształcały się w komfortowe domy piętrowe, usytuowane na posesjach z podwórzami. Jednocześnie miasto obnażało kontrasty między bogactwem i skrajną nieraz nędzą. Wymownie pisze o tym w *Autobiografii* Grigor Prličev (1830–1892). W mniejszym stopniu zmiany i reorganizacja

dotyczyły części miasta, w której usytuowano warsztaty rzemieślnicze, magazyny, manufaktury – w rozumieniu użytkowników służyły celom praktycznym, więc komfort był sprawą drugorzędną. Nowy koncept miasta (wąskie ulice, bliskość budynków) względne uznanie znalazł w środowisku kupców, rzemieślników wyznających islam. Siedziby rodzinne przenoszono na przedmieścia, a najczęściej poza miasto, na łono natury, zapewniając właścicielom spokój i możliwość kontemplacji, o czym pisał Slavčo Kovilovski (*Прилеп и Прилепско во XIX век (културно-историски процеси)*, 2017). W 1883 roku jeden z konsulów francuskich w raporcie wysłanym do Ministerstwa Spraw Zagranicznych odnotował: „W dzielnicy Stira, w której dominują zbudowane z solidnego materiału warsztaty rzemieślnicze, składy zboża, skór, oddzielone jeden od drugiego brukowanymi przejściami… Warto podkreślić, że od roku gmina miasta jako priorytetowe zadanie traktuje ulepszanie stanu ulic, dba o czystość, przydział wody… Drewniane konstrukcje budynków wypełnia się małymi i dużymi kamieniami lub cegłami… niektóre zagraniczne kompanie, głównie należące do braci Alatini, stawiają domy, mając na uwadze wygląd i czystość miasta, uwzględniając jakość, nie liczbę realizowanych projektów…” (cyt. za: С. Сидоровска-Чуповска, *Комуналните прилики во македонските градови од крајот на 19 век*, „Гласник” 2016, бр. 2). Rok później inny dyplomata francuski, F. Maca, zwrócił uwagę na fatalną kondycję niektórych domostw (drewnianych, obrzuconych wapnem lub błotem, niestabilnych, zagrażających życiu). Jednocześnie podkreślił, że wskutek interwencji konsulów i komisji miejskich naczelnik Sabri-pașa wysyłał inspektorów kontrolujących czystość ulic i domów, zapobiegając tym samym wybuchom cholery i pożarów. W Bitoli sprzęgnięte zostały dwie idee modernizacyjne. Na łamach pisma „Цариградски гласник” odnotowano, że zarządzający miastem Abdul Kerim-pașa dbał o brukowanie ulic, kanałów, finansował budowę mostów, kazał urządzać parki, aby mieszkańcy lato mogli spędzać w zacienionych alejach obsadzonych kwieciem. Za jego rządów nad brzegami rzeki Dragor ustawiono elektryczne latarnie; nocą ulice oświetlało 192 latarni. W Prilepie pod koniec XIX wieku w trosce o higienę na ulicach pojawiły się wózki – śmietniczki, co zasadniczo zmieniło nawyki mieszkańców. W 1890 roku powstał plan urbanizacji Skopja niemieckiego inżyniera, który szczególną wagę przywiązywał do budowy solidnych budynków mieszkalnych. W 1897 roku koryto Serawy wpadającej do Wardaru w rejonie stolicy osłonięto solidną ceglaną konstrukcją, a w centrum wytyczono i zagospodarowano główną arterię miasta (tamże). Postęp techniczny wyznaczył nowe reguły funkcjonowania terenów podmiejskich i przedmieść. O ile, opisując XIX-wieczne Saloniki, eksponowano portowy, handlowy, kosmopolityczny charakter miasta, w przypadku Bitoli (Monastir) podkreślano, że chodzi o główne miasto europejskiej części imperium osmańskiego. W tym miejscu skupiał się cały potencjał dostępnych i stanowiących o poziomie rozwoju przemysłowego technologii imperium. Ówczesne centrum nie zostało narażone na inwazję praktycznie rozumianej nowoczesności. Otwartą w 1883 roku fabrykę tekstyliów i trykotażu zbudowano w nieodległej wsi Dihovo. Produkcja odbywała

się w czterech oddzielnych budynkach: przędzalni, tkalni, farbiarni i suszarni. Surowcem podstawowym była wełna krajowa, tylko w wyjątkowych sytuacjach korzystano z wełny sprowadzanej z Anglii. Z 461 maszyn dziesięć najnowocześniejszych urządzeń było automatycznych. W fabryce do1915 roku, gdy Bułgarzy zdemontowali i wywieźli maszyny, w systemie zmianowym pracowało 500 robotników. Drugi zakład tekstylny (produkcja materiałów ubraniowych i galanterii krawieckiej) powstał w 1890 roku. Zatrudniano w nim 80 robotników aż do czasu pierwszej wojny światowej. Petar Gerasimov otworzył w 1883 roku zakład cukierniczy, w którym zatrudniał 50 pracowników wytwarzających systemem chałupniczym cukierki i łokum. W Bitoli działały usytuowane w pobliżu stacji kolejowej zakłady młynarskie Dragor (1902). Dzięki nowoczesnym automatycznym maszynom w 24 godziny produkowano 15 ton mąki. Ożywione kontakty handlowe właścicieli firm funkcjonujących w Skopju umożliwiły przeobrażenie miasta w rozwijający się nowoczesny ośrodek życia społecznego i kulturalnego. Widoczną oznaką europeizacji była zmiana noszonej przez mieszkańców garderoby. Staromodne długie spódnice, kamizele, męskie długie koszule młodsza generacja zastąpiła garniturami i damskimi sukniami importowanymi z Paryża, Mediolanu lub Berlina. Szyto je także na miejscu z wykrojów zagranicznych żurnali (*a la franga*). W zamożnych domach pojawiły się zasłony, kapy i pokrowce na meble z różnych rodzajów weluru – aksamitu, pluszu i zamszu. W latach 20. XX wieku u Aleksandra Todorova reprezentującego firmę Siemens kupowano radioodbiorniki, a Milan Genov, właściciel apteki, zajmował się również sprzedażą syfonów do wody sodowej, stołów bilardowych, aparatów fotograficznych (listownie uprzedził klienta, że jego czas jest cenny i za naukę obsługi aparatu musi dodatkowo zapłacić jednego lira (www.staroskopje.vestel.com.mk/sites/c15/c152.html).

Po 1944 roku w Macedonii, republice autonomicznej wchodzącej w skład Jugosławii, autokratycznie rządzonej przez Titę, ze względów ustrojowych znacjonalizowana gospodarka była planowana i zarządzana centralnie. W treściach referatów lokalnych notabli partyjnych nie mówi się o nieracjonalnym, niewydolnym charakterze tego rodzaju ekonomii. Pojawiają się ideologicznie nacechowane frazy na temat sukcesów, postępu w poszczególnych branżach, ale żaden z komentarzy nie wychodzi poza sloganowe stwierdzenia, że kierownictwo partii dąży, aby w krótkim czasie gospodarkę socjalistyczną przekształcić w najwyższą formę systemową ekonomii – komunistyczną. Rzeczowa, chociaż niepozbawiona emocjonalnego zabarwienia dyskusja na temat zasadności transferu nowoczesności w dziedzinie kultury – przede wszystkim modernizacji sztuk pięknych – odbyła się w drugiej połowie XX wieku. Paradoksalnie, dyskusję na temat tego, czym jest nowoczesność, co współcześnie znaczą terminy „modernizm", „modernizacja", prowadzono, gdy nie wygasły zupełnie dogmatyczne postulaty uniformizacji kultury w duchu socrealizmu. Konfrontacja poglądów i światopoglądów była rezultatem zrealizowania postulowanych jeszcze w poprzednim wieku celów narodowych i państwowych. Kodyfikacja języka uznawanego przez instytucje pozostałych republik sfederowanego

państwa niwelowała traumę stygmatyzacji rodzimej kultury, ogólnego zapóźnienia rozwojowego i zacofania cywilizacyjnego. Racje zwolenników europeizacji lokalnej tradycji kultury, tzw. modernistów, zderzały się z opiniami gremiów przywiązanych do tradycyjnych form rozumienia zadań i ról sztuki – realistów (przede wszystkim na łamach miesięcznika „Современост" – broniącego pryncypiów socrealistycznej sztuki i „Разгледи" – opowiadającego się za odrzuceniem skostniałych norm estetycznych, spłowiałych podręcznikowych konwencji). W latach 70. swoistym podsumowaniem dyskusji była opublikowana przez Georgiego Stardelova (ur. 1930) praca *Доба на противречностите* (1977) i komentarz Milana Ǵurčinova *По повод книгата „Доба на противречностите" од Георги Старделов* („Разгледи" 1978, бр. 9). Promotor nowoczesnej sztuki Ǵurčinov, admirator uniezależnienia słowa od polityki, a przede wszystkim ideologii, firmował swoje poglądy postulatem „Sztuka nie jest niczyją służącą". Krytyk uznał, że dobrodziejstwem byłby alians rodzimej literatury z europejską tradycją i współczesnymi osiągnięciami prozaików francuskich, zwłaszcza z dokonaniami promotorów nowej powieści, m. in. Allaina Robbe-Grilleta (1922–2008) i Michela Butora (1926–2016). Koronnym argumentem przeciwników nowoczesności/modernistów stał się zarzut, podejrzenie o spisek i zamach na sprawdzoną i jedyną akceptowalną, realistyczną metodę twórczą, gwarantującą kulturze, sztuce macedońskiej prestiż i uznanie odbiorcy. Powstanie niezależnego państwa, Republiki Macedonii (1991), urzeczywistniło realizację ideałów wyobrażanych, z różnym skutkiem praktykowanych od czasów odrodzenia narodowego (samodzielny, suwerenny organizm państwowy, konstytucja, transformacja gospodarcza, system wielopartyjny, wolność intelektualna). Procesy i zjawiska łączone z ideami nowoczesności określa się w okresie przejściowym postmodernistycznymi – jako wszechogarniający proces kulturowych przeobrażeń społecznych. Opis aspektów zmian kulturowych w obrębie modernizowanego ideowego imaginarium literatury (analiza i interpretacja zderzania tradycji z innowacyjnością, globalizacji i glokalizacji) zaproponowała Loreta Georgievska-Jakovleva, autorka pracy *Книжевността и културната транзиција* (2008).

Георгиевска-Јаковлева Л., *Книжевността и културната транзиција*, Скопје 2008; Ѓърчинов М., *Освојување на реалноста*, Скопје 2000; Качева А., Христова С., Ѓорѓиовска Т., *Градот Скопје и формирањето граѓанска класа во периодот меѓу двете светски војни (1918–1941 год.) – од етнолошки аспект*, Скопје 2002; Стефановска А., Ѓоргиевски Н., *Библиотеките во Битола. The Libraries in Bitola*, Битола 2009, http://www.nuub.mk/dmdocuments/BB.pdf; Темков К., *Филозофските идеи во Македонија. Содржински и метофолошки прашања во истражъвањето на историјата на културата на Македонија*, ред. одбор Г. Старделов, М. Матевски, Т. Георгиевски, Скопје 1995, кн. 1, с. 217–220; Топузовска Г., Ѓърковска Л., *Хигиенски завод – Скопје и неговата дејхост во Кралство СХС/ Југославија*, „Гласник" 2016, бр. 2, с. 167–175; Тоциновски В., *Женското поетско писмо на македонскиот 19 век*, с. 211–225. https://eprints.ugd.edu.mk/1365/1/kniga1.pdf.

Celina Juda

NOWOCZESNOŚĆ
(Serbia i Czarnogóra)

Idea nowoczesności (serb. *modernost*, *modernizacija*, *moderno doba*), obejmująca kompleks zjawisk o charakterze modernizacyjnym, zaznaczała swoją obecność na ziemiach serbskich w różnych okresach (szczególnie silnie od połowy XVIII wieku), wyznaczając rytm najważniejszych rodzimych dyskursów tożsamościowych. Związana z optymizmem poznawczym, kultem rozumu i nauki promowanymi w czasach oświecenia (→ oświecenie) i racjonalizmu (→ racjonalizm), nowoczesność w Serbii współuczestniczyła w szeroko pojętym postępie (→ postęp) na płaszczyźnie państwowo-politycznej, gospodarczej i kulturalnej.

Serbska specyfika rozumienia nowoczesności (w sensie zachodnioeuropejskim, o charakterze liberalnym; → liberalizm) jest silnie naznaczona (przede wszystkim w kontekście orientacji narodowych i konserwatywnych; → konserwatyzm) jej opozycyjnością wobec tradycji (→ tradycja) i wartości tradycyjnie uznawanych za typowo serbskie. Na tę pozorną i anachroniczną z dzisiejszego punktu widzenia ideową antytezę (obowiązującą w przeszłości także w dużej części politycznej i kulturowej refleksji) zwracał uwagę Mladen Lazić (ur. 1950). Tradycja nie może być – jego zdaniem – traktowana jako „zwykłe przeciwieństwo nowoczesności", ale musi być fundamentem, który po transformacji może włączyć się w dynamikę procesów modernizacyjnych (*Pristup kritičkoj analizi pojma tranzicije*, „Luča" 1995, br. 1–2).

Na określenie nowoczesności w serbskiej praktyce językowej używa się głównie dwóch pojęć: *modernizacija* i *modernost.* Pierwsze opisuje i wartościuje stadia rozwojowe i procesy rozwoju społeczno-ekonomicznego (funkcjonalna dyferencjacja, racjonalność), a także sekularyzację (→ sekularyzacja) różnych sfer życia publicznego, natomiast drugie – „autorefleksję struktury i teoretyczne przesłanki jej późniejszych zmian". W zestawieniu tych pojęć uwidacznia się także zasadnicza właściwość nowoczesności, czyli zróżnicowana korelacja procesów modernizacyjnych na różnych płaszczyznach (S. Gredelj, *Modernizacija i modernost*, w: *Filozofija i društvo: zbornik radova*, 1996). Określenie *modernost* różni się także od opisowego (w związku z czym również neutralnego) pojęcia *moderno doba*, odnoszącego się do konkretnego okresu historycznego. Co więcej, „nowoczesność" (*modernost*) jako „kontynuacja oświecenia" stanowi tylko jeden z czynników „czasów nowoczesnych" (*moderno doba*). Podkreśla się również, że pojęcia te, a także → humanizm (*humanizam*) i → oświecenie (*prosvetiteljstvo*) we współczesnym dyskursie filozoficznym (a nawet szerzej – publicznym) uległy semantycznemu ujednoliceniu.

Kluczową rolę w zapoczątkowaniu refleksji na temat nowoczesności w XVIII-wiecznej Serbii (przede wszystkim austriackiej) odegrały projekty modernizacyjne przedstawicieli rodzimego oświecenia i racjonalizmu, czyli Zaharije Orfelina (1726–1785) i Dositeja Obradovicia (1742–1811). Orfelin w wydawanym

w Wenecji pierwszym serbskim czasopiśmie promował nowoczesne idee zachodnioeuropejskie, w tym protestanckie, przejęte za pośrednictwem prawosławnego arcybiskupa, pisarza, teologa i rektora Akademii Kijowsko-Mohylańskiej Teofana Prokopowicza (1681–1736) w zakresie zagadnień religijnych, kulturalnych i obywatelskich – opowiadał się za racjonalizacją religii, sekularyzacją i zwiększeniem roli kobiety w społeczeństwie („Slavenoserbski magazin" 1768). Postulaty nowoczesności zaznaczone przez Orfelina twórczo rozszerzył i spopularyzował Obradović, zwłaszcza w programowym tekście *Pismo Haralampiju* (1783) oraz w swoim najważniejszym dziele *Život i priključenija* (1783, 1788). Nowoczesność w jego ujęciu polega przede wszystkim na adaptacji humanistycznych i oświeceniowo-racjonalistycznych haseł, które mają pomóc narodowi serbskiemu wyjść z „okresu niedojrzałości", a odrzucenie tradycyjnych, często archaicznych modeli własnej kultury (w tym prymatu religii nad innymi sferami życia wspólnotowego) umożliwi uniknięcie losu pogrążonych w „żałosnej ciemności i niewiedzy" narodów afrykańskich i azjatyckich. Podstawą proponowanych zmian uczynił w związku z tym potrzebę przekształcenia monasterów w instytucje użyteczności publicznej oraz popularyzację nauki i rozumowego oglądu rzeczywistości (*Život i priključenija*, 1783, 1788).

W XIX wieku zasadniczą formą serbskiej nowoczesności okazała się modernizacja państwowo-polityczna, która przebiegała znacznie szybciej niż pozostałe jej rodzaje, co było związane z procesem odzyskiwania narodowej niezależności (zapoczątkowanej przez powstania antytureckie z lat 1804–1813 i 1814–1815) (→ rewolucja) na drodze budowy najważniejszych instytucji państwa. Pierwsze formalne atrybuty państwowości Serbia zdobywa od lat 30. wraz z zaistnieniem pierwszych nowoczesnych instrumentów zarządzania państwem. Liczne dokumenty i świadectwa tworzenia zrębów i struktur państwowych z tego przełomowego okresu ukazują rzeczywiste oblicze kształtowania się nowoczesności w powstańczej i popowstańczej Serbii. Jak zaświadcza prota Mateja Nenadović (1777–1854), nawiązanie stosunków dyplomatycznych z Austrią nastąpiło za sprawą listu napisanego przez niewykształconego serbskiego watażkę, który prosił o pomoc wojskową; pierwszy kodeks prawny opierał się na przepisach cerkiewnych, z których zaczerpnięto najważniejsze paragrafy, nawet wówczas brzmiące już anachronicznie, a posiedzenia rady rządzącej, czyli pierwszego organu wykonawczego, odbywały się przy lipowym stole, na którym stał krzyż klasztorny i ewangelia (*Memoari*, 1893). Do najważniejszych w tym okresie wydarzeń odzwierciedlających postępy serbskiej nowoczesności na płaszczyźnie państwowej i politycznej należały: przyjęcie ustaw zasadniczych (*Sretenjski ustav*, 1835 i *Turski ustav*, 1838), powstanie pierwszego planu polityki zagranicznej (*Načertanije*, 1844), uchwalenie pierwszego (i najdłużej obowiązującego) serbskiego aktu prawnego (*Građanski zakonik*, 1844), zdobycie częściowych praw ustawodawczych przez narodowe przedstawicielstwo (1858) i uchwalenie pierwszej narodowej konstytucji (1869).

Równocześnie z transformacją w sferze państwowej i politycznej dokonywały się istotne zmiany w obszarze kultury (→ kultura), literatury i języka, w czym

kluczową rolę odegrał Vuk Stefanović Karadžić (1787–1864). Bazując na nowoczesnych ideach obecnych zwłaszcza w niemieckim romantyzmie, także przy teoretycznym wsparciu językoznawcy Jerneja Kopitara (1780–1840), serbski działacz dokonał przełomowych dla XIX-wiecznej Serbii reform. Zaproponował oparcie standardu literackiego na języku ludowym (w roli dominującego kodu, a nie jednego z subkodów – jak to się działo w kulturach zachodnich tego okresu) (*Pismenica serbskoga jezika po govoru prostoga naroda napisana*, 1814, również późniejsze teksty), przedstawił plan zmian w serbskiej ortografii – wzorując się na zasadzie Johanna Christopha Adelunga (1732–1806), uznał (zaproponowany już przez Obradovicia) czynnik językowy (a nie jak wcześniej religijny) za decydujący w procesie kształtowania tożsamości narodowej (*Srbi svi i svuda*, 1849). Działalność reformatorską Karadžicia w kulturze dopełniają postulaty gruntownych zmian w zarządzaniu państwem, systemie oświaty i gospodarce, które mają doprowadzić do europeizacji Serbii (tureckiej), wyrażone w programowym tekście *Pismo knezu Milošu* (1832). Wszystkie jego propozycje o znaczeniu epokowym na wiele dziesięcioleci zmienią diametralnie obraz szeroko pojętej kultury (w której dzięki niemu dominować będzie paradygmat ludowy), stając się przy okazji jednym z głównych problemów w dyskusji nad tradycją i nowoczesnością w Serbii.

Zachodnioeuropejskie idee o charakterze racjonalistycznym i oświeceniowym, które stanowią podstawę ówczesnego kształtowania nowoczesności w sferze politycznej i kulturowej, napływają do Serbii również w późniejszym okresie za sprawą młodych ludzi studiujących głównie na uniwersytetach zachodnioeuropejskich – m.in. Dimitrije Matić (1821–1884), Đorđe Cenić (1825–1903), Jevrem Grujić (1827–1895), Vladimir Jovanović (1833–1922) – i w Rosji (np. Svetozar Marković), tworzących następnie główny trzon rodzimej elity (*planirana elita*). Rozwija się równocześnie aparat biurokratyczny (na wzór zachodnioeuropejski), a w narodzie popularność zyskują hasła swobód obywatelskich i demokracji.

W drugiej połowie XIX wieku swoją obecność zaznaczyły wyraźne tendencje modernizacyjne odwołujące się do ideologii liberalnej demokracji i kapitalizmu (→ kapitalizm) (budowa nowoczesnego aparatu biurokratycznego, prawne i parlamentarne próby ograniczenia władzy monarchy, aktywizacja społeczeństwa w sferze politycznej), ale zarazem też silny opór wobec prób wprowadzania nowoczesności w Serbii. Wówczas definitywnie dał o sobie znać przełom, jaki dokonał się w serbskiej świadomości duchowej, widoczny zwłaszcza w obrębie kultury wysokiej (odrzucenie religijnego światopoglądu na rzecz oświeceniowego kultu ludzkiego rozumu, niezależnej – od religii – etyki i akceptacja dobrodziejstw kultury sekularnej, w tym szeroko pojętej tolerancji).

Krytyczną ocenę efektów i znaczenia nowoczesności realizowanej na poziomie społeczno-politycznym, ekonomicznym, a także kulturalnym przedstawił w swoich pismach inicjator ruchu socjalistycznego w Serbii Svetozar Marković (1846–1875). Pod wpływem rosyjskiego rewolucyjnego narodnictwa z lat 60. XIX wieku sformułował alternatywną (w istocie patriarchalną) odpowiedź

na liberalny projekt nowoczesności (będący syntezą idei kapitalizmu i demokracji). Kluczową rolę w jego myśli odgrywała → *zadruga*, czyli charakterystyczna dla Serbów wspólnota rolna, którą przeciwstawiał systemowi biurokratycznemu, będącemu przyczyną wszystkich problemów społecznych. Rządzona według patriarchalnych zasad wiejska zadruga (*seoska zadruga*) powinna stać się głównym ośrodkiem lokalnej samorządności (umożliwiającej pominięcie etapu kapitalizmu), a także jądrem nowoczesnego, sprawiedliwego społeczeństwa. Tak zarysowaną koncepcję państwa serbskiego przeciwstawiał nowoczesnemu modelowi państwa z rozwiniętą biurokracją i kapitalistycznym typem gospodarki i stosunków społecznych (*Srbija na istoku*, 1872).

O trudnościach adaptacji różnych elementów nowoczesności (również na płaszczyźnie stosowania nowinek technicznych) świadczą na przykład kontrowersje wokół budowy pierwszej linii kolejowej w Serbii (1884). Wielu członków parlamentu (Skupština) mimo oficjalnej decyzji w tej sprawie sprzeciwiało się temu przejawowi modernizacji, uważając, że zniszczy tradycyjny sposób życia w Serbii i stanie się symbolem kolejnej ery niewolnictwa.

Wśród najważniejszych właściwości tej początkowej fazy politycznej modernizacji w Serbii wyróżnia się zwłaszcza symbioza czynników politycznych i ekonomicznych, a także tendencja do kształtowania nowoczesnych form państwowości na bazie tradycyjnych struktur patriarchalnych (rozszerzona wspólnota patriarchalna bazująca na samowystarczalnej wiejskiej społeczności). Takie stanowisko zajmował m.in. twórca i lider Narodowej Partii Radykalnej (Narodna radikalna stranka) Nikola Pašić (1845–1926), który pragnął, aby naród serbski „nie powtórzył błędów zachodnich społeczeństw industrialnych, w których tworzy się proletariat i ogromne bogactwo" i postulował wprowadzenie zamiast „kapitalistycznego zarządzania" (*kapitalističko gazdovanje*) „robotniczych zadrug" (*Pisma, članci i govori (1872–1891)*, 1995). Podkreślał także, że to, co stworzyło Serbię i gwarantuje jej dalszy rozwój, to *gunjac i opanak* (*Govor na osnivačkoj skupštini Narodne radikalne stranke*, 1882). Z kolei Aleksa Ratarac powszechne prawo głosu narodu wywodził z faktu, że Serbia jest „wielką zadrugą", a Serbowie jej przedstawicielami, których należy pytać przy podejmowaniu najważniejszych decyzji (*Stenografske beleške Narodne skupštine Srbije 1903–1914*, 1910). Inny reprezentant parlamentu Laza Popović krytycznie odnosił się do postępów w rozwoju szkolnictwa i kształcenia, zauważając, że „dopóki było mało piśmiennych w kraju, dopóty Jezus po niej chodził" i „choć więcej się uczymy, nie dało to dobrych rezultatów, ale doprowadziło do wypaczeń" (*Stenografske beleške Narodne skupštine Srbije 1903–1914*, 1905). Wówczas też pojawiały się silnie akcentowane hasła dotyczące Serbii jako „kraju wiejskiego", w którym należy zmniejszyć liczbę urzędników.

W opozycji do Markovicia odrzucającego dobrodziejstwa nowoczesności na wzór zachodnioeuropejski swoje poglądy rozwijali (pozostając pod wpływem nowoczesnej lewicy europejskiej) socjaliści w Królestwie Serbii na początku XX wieku pod przywództwem Dimitrija Tucovicia (1881–1914). Odchodząc od XIX-wiecznej utopijności (za jej przejaw uważał ukierunkowanie na wspólnoty

wytwórców) i odrzucając klerykalizm, → anarchizm i „burżuazyjną demokrację", Tucović opowiadał się za aktywizacją ruchu robotniczego (przez tworzenie związków zawodowych i prowadzenie walki politycznej o „robotnicze" ustawodawstwo), a także za podwyższeniem produkcji przemysłowej na bazie rodzimego kapitału (*Radnički pokret u Srbiji*, 1909).

Na początku XX stulecia, w czasie, który w serbskiej historiografii określany jest mianem „złotego okresu demokracji parlamentarnej" (M. Ekmečić, *Stvaranje Jugoslavije 1790–1918*, 1989), następuje rozwój partyjnego pluralizmu i parlamentarnej kontroli nad władzą monarchy. Nastroje wśród ówczesnej klasy politycznej (niezadowolonej z wciąż odczuwalnych konsekwencji kongresu berlińskiego z 1878 roku) symptomatycznie wyraził historyk, filozof i polityk Stojan Novaković (1842–1915), który na posiedzeniu parlamentu w 1908 roku podkreślił, że Serbia od 30 lat „nie może pójść spokojną drogą kulturowego i pokojowego rozwoju, jakby tego oczekiwała i jak pozwala Boża wola narodom tego świata". W związku z tym, że „minął już czas średniowiecza" i „nastał okres rozwoju techniki", w celu przyspieszenia postępu w kraju opowiada się za stworzeniem dalekosiężnego planu narodowego i państwowego, bez którego nie będzie możliwe „osiągnięcie wielkiego sukcesu" (M.N. Đurić, *Besede*, 1967). W tym samym czasie Jovan Skerlić (1877–1914), zauważając zbyt wolne tempo postępu i unowocześniania Serbii, podkreślał, że przyczyna tego stanu leży w zbyt słabej inteligencji politycznej i kulturalnej, która powinna wyznaczać rytm transformacji w narodzie (J. Skerlić, *Feljtoni, skice i govori*, 1964).

Okres ten symbolicznie w sensie politycznym zamknęła decyzja króla Aleksandra I Karađorđevicia (1888–1934), który wykorzystując „niezdrową sytuację polityczną w państwie", wprowadził dyktaturę wojskową. W jego zamierzeniu miała odblokować „wewnątrzpaństwowe życie i postęp", a także przyczynić się do rozwoju zewnętrznych relacji kraju („Službene novine", 6 I 1929).

Tuż przed drugą wojną światową i w czasie wojny na popularności w serbskim życiu publicznym zyskały hasła przeciwne nowoczesności rozumianej na sposób zachodnioeuropejski. Prym w tym procesie wiódł zwłaszcza faszyzujący Jugosłowiański Ruch Narodowy (Jugoslovenski narodni pokret) „Zbor" (1935), którego twórcą, jak również głównym przedstawicielem, był Dimitrije Ljotić (1891–1945). Negując wartości i osiągnięcia zachodniej cywilizacji, odrzucał promowaną przez nią nowoczesność i powiązane z nią idee (humanizm, liberalizm, demokracja), równocześnie wyrażał potrzebę powrotu do prawosławnego fundamentalizmu, tradycji patriarchalnej, paternalizmu, biologicznego nacjonalizmu i monarchizmu. Podobne stanowisko prezentowali także konserwatywnie zorientowani hierarchowie Cerkwi prawosławnej, np. biskup Nikolaj Velimirović (1881–1956) czy archimandryta Justin Popović (1894–1979). Pierwszy z nich (będąc także ideowym inspiratorem „Zboru") uważał europejskie pojmowanie postępu za modernizacyjną obsesję, którą naznaczone są ostatnie stulecia dziejów Europy. W jego koncepcji powrotu do złotych czasów współczesna Serbia powinna być zbudowana w odwołaniu do modelu

państwa z czasów Nemanjiciów i kultury bazującej na wzorcach prawdziwie chrześcijańskich (N. Velimirović, *Srbi – dobrovoljci vere Hristove*, 1977).

W powojennym okresie istnienia socjalistycznej Jugosławii pojęcie nowoczesności funkcjonowało przede wszystkim w znaczeniu polityczno-społecznym i ekonomicznym, stając się synonimem wzmożonej industrializacji i urbanizacji. Gospodarczy rozwój kraju w założeniach titoizmu (→ titoizm) opierał się na równości klas, antykapitalizmie i walce z zagrożeniem płynącym ze strony zachodniego imperializmu. Nowoczesność w sensie zachodnioeuropejskim (jako projekt, którego podstawowymi atrybutami są m.in. kapitalizm i wolny rynek, własność prywatna, indywidualizm i racjonalizm oraz swobody obywatelskie) była obecna w niewielkim stopniu, a jej zasadność bardzo często mocno podważana. Zamiast ekonomii rynkowej wprowadzono gospodarkę centralnie planowaną (w ramach jej późniejszej liberalizacji istniały elementy wolnego rynku), zamiast własności prywatnej w produkcji istniała wyłącznie własność państwowa (potem społeczna), a głównym motorem rozwoju stała się samorządność (*samoupravljanje*) („Samorządność jest najsilniejszym czynnikiem rozwojowym nowoczesnej i racjonalnej gospodarki" – J. Broz Tito, *Samoupravljanje*, 1977). Mimo że rozwój na różnych płaszczyznach miał przebiegać w ramach wyznaczonych przez socjalizm, to – w perspektywie obserwowanego opóźnienia kraju – dostrzegano potrzebę wzorowania się na „rozwiniętych państwach europejskich" (J. Broz Tito, *Referati sa Kongresa KPJ i SKJ*, 1977). Wykształcone w tym systemie polityczno-społecznym elementy nowoczesności (bazujące na metaforach budowy i rozwoju) zostały wykorzystane na potrzeby państwowej ideologii i propagandy (chodziło o „pożądaną zmianę" w obrębie jasno wyznaczonego „przemianowanego eschatologicznie celu", jakim był komunizm, ale środki do jego osiągnięcia nie zostały jasno sprecyzowane), a pojęcie „socjalistycznej (komunistycznej) nowoczesności" stało się znakiem zideologizowanej retoryki.

Na początku lat 90., już po rozpadzie socjalistycznej Jugosławii, w serbskiej refleksji nad nowoczesnością nastąpił powrót do „teorii modernizacji" (pod koniec lat 60. pozornie przeżywała zmierzch i lekceważenie jako „ideologia zachodniego imperializmu"). Zaistniała wówczas nie tylko jako wyraz określonego typu politycznej pragmatyki i koniunkturalnej mody teoretycznej, ale również rzeczywistej potrzeby jej nowego i krytycznego odczytania, zwłaszcza w kontekście nowych zjawisk i zmian w Europie Środkowej i Wschodniej. Jak zaznacza Mladen Lazić, tendencje zmierzające do nowego odczytania nowoczesności i modernizacji powinny być z jednej strony oswobodzone od wąskiej perspektywy etnocentrycznej (przejawiającej się w „kulturowym pesymizmie" i pogardzie dla „westernizacji" – A. Mitrović, *Evropeizacija i/ili modernizacija – deset teza*, „Godišnjak za društvenu istoriju" 1994, nr 2), z drugiej zaś – od tendencji utożsamiania rozwoju z modelem wypracowanym na Zachodzie (opartym na sekularyzacji i politycznej demokracji) (M. Lazić, *Pristup kritičkoj analizi pojma tranzicije*, „Luča" 1995, br. 1–2).

Po rozpadzie Jugosławii w Serbii, w warunkach postsocjalistycznej transformacji ustrojowej i politycznej, naznaczonej oddziaływaniem „kłamliwej tradycji"

wywołującej iluzję o „demokratycznych korzeniach" (tamże), rozpowszechniły się dwa fałszywe przeświadczenia: o rzekomo stałej obecności w tradycji politycznej Serbów pluralizmu politycznego i powstaniu partii opozycyjnych jako czynniku decydującym o upadku władzy komunistycznej (D. Vukomanović, *Srbija u tranziciji – stvaranje „političkih polja"*, 1996). Nowoczesność w Serbii w tym okresie, zwłaszcza w perspektywie konotowanych przez nią pojęć (demokracja, wolność, społeczeństwo obywatelskie), wykazuje dużą dysproporcję w częstotliwości ich użycia w sferze dyskursu publicznego w stosunku do niejednoznaczności i niejasności ich stosowania. Idee te, należące do arsenału „wielkich idei" filozofii politycznej, znajdują zastosowanie zarówno w politycznej praktyce, jak również w czysto teoretycznej refleksji (S. Gredelj, *Modernizacija i modernost*, 1996).

Nowoczesność i jej miejsce w duchowym rozwoju narodu serbskiego stała się jednym z tematów organizowanego przez Serbską Akademię Nauk i Sztuk (Srpska akademija nauka i umetnosti – SANU) kongresu *Srpski duhovni prostor* (1998), w którym wzięło udział wielu znanych (postrzeganych jednak jako nacjonaliści) serbskich intelektualistów. W tezach do dyskusji Dobrica Ćosić (1921–2014) podkreślił, że serbska kultura na przestrzeni dziejów, oddalając się od prawosławia, przybliżała się ku „nowoczesności [*moderno doba*], zachodnioeuropejskiej – dokładnie romańsko-germańskiej – kulturze, materialistycznej i racjonalistycznej cywilizacji", co zostało osiągnięte w drugiej połowie XX wieku. Swoje pokolenie określił jako pierwsze, które „po końcu epoki bizantyjskiej (…) w sposób poznawczy i twórczy zintegrowało się z europejskim i światowym procesem rozwojowym". Z kolei Milorad Ekmečić (1928–2015) przypomniał, że podobnie jak w przeszłości również teraz „europejski Zachód stał się na nowo naszym wzorem kopiowania i imitacji". Dostrzegając negatywne strony postępu i nowoczesności (relatywizm moralny, odejście od patriotyzmu, kryzys religijności), przestrzegał, że współczesnemu Serbowi „łatwiej jest przyjmować to, co na Zachodzie jest złe, niż to, co jest dobre i czyni go postępowym" (D. Ćosić, M. Ekmečić, V. Krestić, *Srpski duhovni prostor*, 1998).

W kwestii aktualnego dla Serbii dochodzenia do nowoczesności znaczenie miały przemiany polityczne i społeczne, jakie dokonały się po „rewolucji październikowej" i wyborach w 2000 roku. Na fali sprzeciwu wobec rządów Slobodana Miloševicia (1941–2006) zapoczątkowano spóźnioną o dekadę (w stosunku do pozostałej części dawnego bloku wschodniego) przemianę w obrębie systemu polityczno-ustrojowego (tzw. Serbska Wiosna). Filozof i polityk Zoran Đinđić (1952–2003), który stanął na czele nowego demokratycznego rządu, przedsięwziął wiele reform zmierzających do uczynienia z Serbii kraju nowoczesnego. W licznych wypowiedziach na temat współczesnych zjawisk w sferze społeczno-politycznej i ekonomicznej w Serbii podkreślał, że ma ona od 200 lat niemożliwy do realizacji program polityczny, który opiera się na prowadzeniu wojen, a w konsekwencji wymyka się jej „idea nowoczesnego państwa i społeczeństwa" (O. Milosavljević, *Činjenice i tumačenja. Dva razgovora sa Latinkom Perović*, 2010). Zabójstwo Đinđicia (2003) ucieleśniającego procesy

modernizacyjne i prozachodnią orientację zostało odczytane (przez część postępowej inteligencji serbskiej oraz zachodnią opinię publiczną) jako próba zamachu na projekt nowoczesnej Serbii, a wydarzenie to – zdaniem Olgi Popović-Obradović – spowodowało, że wizja nowoczesności w Serbii „jest bardziej odległa od świata realnego, a coraz bardziej bliższa świata fantastyki" (*Kakva ili kolika država. Ogledi o političkoj i društvenoj istoriji Srbije XIX–XXI veka*, 2008).

Idea nowoczesności we współczesnych odczytaniach dziejów serbskich urasta do rangi instancji rozstrzygającej o kierunku i zakresie postępu w Serbii. Opozycyjność dwóch zasadniczych tendencji w narodzie: modernizacyjnej i antynowoczesnej najsilniej zaznacza obecność w konfrontacji rodzimych elit politycznych i kulturalnych – stąd rozróżnienie na dwie niewspółmierne pod względem siły oddziaływania elity opowiadające się za i przeciw nowoczesności. Pierwsza z nich, zorientowana na Zachód i promowane przezeń idee i wartości, była „niepożądana", natomiast druga – „dominująca" – zapatrzona była we wzorce wypracowane w Rosji. Do pierwszej należeli nieliczni intelektualiści serbscy, którzy postęp postrzegali nie w kategoriach podbojów terytorialnych, a rozwoju społeczeństwa i jego świadomości (wcześniej np. Milan Piroćanac, w okresie istnienia Jugosławii serbscy komunistyczni „liberałowie", np. Marko Nikezić), a do drugiej – całe zastępy działaczy i ideologów (począwszy od Svetozara Markovicia, przez Nikolę Pašicia, aż do Josipa Broza Tity, Dobricy Ćosicia czy Slobodana Miloševicia) (L. Perović, *Dominantna i neželjena elita. Beleške o intelektualnoj i političkoj eliti u Srbiji (XX–XXI vek)*, 2015). W ujęciu Latinki Perović (ur. 1933) modernizacja jest ściśle powiązana z kapitalizmem, którego – według niej – w Serbii nie było, a podstawą nowoczesnego społeczeństwa jest własność prywatna. Prawdziwa nowoczesność jest możliwa tylko w społeczeństwie obywatelskim, funkcjonującym w warunkach stosunków kapitalistycznych.

Idea nowoczesności w Czarnogórze była – podobnie jak w sąsiedniej Serbii – jedną z konsekwencji oddziaływania idei oświecenia (→ oświecenie) i racjonalizmu (→ racjonalizm), które przygotowały grunt dla (w dużej mierze) powolnego postępu (→ postęp) w różnych sferach życia społecznego narodu. Jako niewielki kraj o górskim charakterze, patriarchalnym typie społeczeństwa, specyficznej formie zarządzania państwem (synteza władzy świeckiej i religijnej) i archaicznych formach w sferze obyczajowej, kulturze (→ kultura) i gospodarce oraz wielowiekowym zagrożeniu tureckim Czarnogóra pozostawała w charakterystycznej dla większej części swoich dziejów izolacji, rozwijając się poza głównym nurtem procesów modernizacyjnych w tej części kontynentu. Nowoczesność w sensie zachodnioeuropejskim (jako spójny, konsekwentnie realizowany projekt) nie miała odzwierciedlenia w rozwoju politycznym, społecznym czy kulturowym Czarnogórców aż do drugiej połowy XX wieku.

Refleksję na temat nowoczesności w Czarnogórze symbolicznie zainicjowała praca Kateriny Radonjić (1700–?) *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* (1774), która stała się manifestem wielu nowoczesnych idei. Odwołując się do oświecenia i racjonalizmu, autorka podjęła w książce kwestie organizacji i zarządzania

państwem, przedstawiła postulaty sekularyzacji (→ sekularyzacja), potrzeby rozwoju oświaty (→ oświata), a także wolności i równości ludzi wobec prawa. Przywołując dokumenty: *Gramate Valerija Dioklecijana narodu dalmatinskom i albanskom* i *Privilegije Aleksandra Velikoga slovenskom narodu* uzasadniała prawo Czarnogórców do swojego państwa, co koresponduje z takim samym prawem innych narodów bałkańskich. „Prawa i swobody narodu sankcjonuje na podstawie międzynarodowych dokumentów, które te kwestie regulują", czym o dwa stulecia wyprzedza podobną praktykę w polityce i dyplomacji (R. Radonjić, *Sve dođe na viđelo*, 2011).

Przełomowe znaczenie dla kształtowania nowoczesności w Czarnogórze stanowiła myśl modernizacyjna Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851), realizowana przez cały okres jego rządów (1830–1851). Njegošowską ideę nowoczesności traktować należy jako konsekwencję jego poglądów na temat postępu, który rozumiał na dwa sposoby. Na planie duchowym odnosił się do realizacji Planu Bożego we wszechświecie, natomiast na planie ludzkim oznaczał wypełnienie misji wiedzy, tworzenia i oświecania, obejmował też szerzenie idei otwierających nowy kierunek w organizacji ludzkiego życia. W swojej istocie progres ludzkości i cywilizacji stanowił realizację zamysłów Boga, ale za pośrednictwem danych człowiekowi przez Niego sił umysłowych i zdolności. Na historię postępu nie składają się spontaniczne zmiany i zwykłe następstwa wydarzeń, ale jest ona wypełnianiem wielkiego projektu, czego efektem jest rozwój człowieczego ducha w sferze nauki, sztuki i kultury (S. Tomović, *Filozofsko-bogoslovski pojmovnik Njegoševog djela*, 1995).

W tym czasie kraj pod względem politycznym pozostawał niezależny, ale borykał się z wieloma problemami wynikającymi z ogromnego zacofania cywilizacyjnego. W Czarnogórze miasta znajdowały się pod administracją turecką i austriacką, nie było przemysłu (Njegoš napisze później, że „bohaterstwo było jedynym przemysłem"), nie istniała infrastruktura komunikacyjna, a gospodarka bazowała na prymitywnych formach produkcji. Rozwój i unowocześnienie Czarnogóry – w założeniu Njegoša – miały dokonać się na wielu poziomach: polityczno-państwowym, ekonomicznym, oświatowym i kulturalnym. W latach 1830–1833 kontynuował politykę postępu poprzednika (Petar I Petrović, 1748–1830), zwłaszcza w zakresie unowocześniania sfery instytucjonalnej państwa – powstał wtedy Praviteljstvujušči senat i Gwardia (urząd o charakterze policyjnym do utrzymania porządku i bezpieczeństwa). Zasadniczą jednak rolę odegrały reformy Njegoša w okresie 1833–1837, kiedy założył państwową drukarnię (1834), pierwszą szkołę podstawową (1834) i pierwsze czasopismo (1836), a w 1837 roku zwiększył rolę Senatu i Gwardii w funkcji stabilizacji wewnętrznej państwa. Pod koniec lat 30. skupił się z kolei na próbach zmiany wizerunku Czarnogóry w Europie.

Njegoš unowocześniał Czarnogórę, opierając się na wzorcach rosyjskiego oświeconego absolutyzmu i ogromnej pomocy finansowej ze strony cara rosyjskiego. Funkcję doradczą pełnili u niego też wysłannicy z Rosji: Jakow Nikołajewicz Ozereckowski (1801–1864), który pomagał mu w zarządzaniu

państwem, kontrolował wydatkowanie rosyjskich kredytów, a także zainspirował go do stworzenia budżetu państwowego, i Jegor Petrowicz Kowaljewski (1811–1868), który w *Memorandum o Crnoj Gori* pozytywnie ocenił determinację Njegoša we wprowadzeniu w kraju „obywatelskiego porządku i ładu".

Szerszą diagnozę aktualnej sytuacji w Czarnogórze (pod względem społeczno-politycznym, ekonomicznym i kulturalnym) przedstawił Vuk Stefanović Karadžić (1787–1864) w studium *Crna Gora i Crnogorci* (1837). Zwrócił uwagę na jej ogromne zacofanie („aktualny niski status", „biedny i barbarzyński sposób życia"), choć dostrzegał także symptomy zmian (zwłaszcza w polityce Njegoša, którego działania i zamierzenia uważał za „mające charakter cywilizacyjny"). Kiedy pisze na przykład o czarnogórskim Senacie, przestrzega czytelnika, że jest on daleki od jego wyobrażeń na temat podobnej instytucji w innych krajach europejskich. Wyraża także wątpliwość, czy początki przeobrażeń w Czarnogórze „okrzepną i udoskonalą się", czy też może nastąpi nawrót do wcześniejszego stanu. Karadžić uważa, że pomimo głębokiego patriotyzmu władyki bardziej prawdopodobna wydaje się druga możliwość, zwłaszcza że nie ma on środków finansowych, a obywatele sprzeciwiają się każdej próbie reform. By temu przeciwdziałać, proponuje rozwój oświaty, która wzbudzi wśród ludzi potrzebę zmian i akceptację dla nich, ale opowiada się na przykład za zachowaniem tradycyjnego ubioru (co uważa za pozytywny przejaw rodzimej obyczajowości).

Na podobne trudności modernizacji Czarnogóry zwrócił uwagę Ljubomir Nenadović w książce *O Crnogorcima: pisma sa Cetinja 1878. godine* (1889). Jego zdaniem Njegoš zamierzał uczynić z Czarnogóry państwo „na podobieństwo innych państw" i dużo uczynił w tym zakresie. Jego działania nie mogły być jednak kontynuowane, gdyż „nie miał z kim ani za co modernizować Czarnogóry". Brak środków finansowych, jak również opór ze strony starszyzny plemiennej uniemożliwiały realizację jego planów („Każda jego myśl o wprowadzeniu nowych urzędów państwowych napotykała na sprzeciw").

Istotną rolę w adaptacji szeroko pojętej nowoczesności w Czarnogórze odegrał *Zakon o osnovnim školama* (1884), który wprowadzał obowiązek nauczania podstawowego dla każdego i równość wyznań w oświacie. Dokument ten sprawił, że – zdaniem księcia Nikoli I (1841–1921) – „nawet zachodnia oświecona Europa wyraża podziw" dla tego niewielkiego kraju (*Djela*, 2001). Zadecydowało o tym m.in. powołanie instytucji prowadzącej edukację dla kobiet (Đevojački institut), który działał na korzyść unowocześnienia tradycyjnego podejścia do roli kobiety (→ oświata). Z powodu szybkiego rozwoju Czarnogóry w tym czasie, jak również faktu, że rodzime szkoły nie nadążały za kształceniem (→ kształcenie) potrzebnych kadr urzędniczych, młodzież wyjeżdżała na studia do Serbii, Rosji, Włoch, Francji, Austrii, Czech i Turcji – po powrocie absolwenci tamtejszych szkół i uczelni adaptowali także nowe nawyki kulturalne, nowe poglądy na życie i świat, nowe idee polityczne.

O postępach nowoczesności w Czarnogórze pod koniec XIX wieku świadczy wypowiedź Nikoli I w Nikšiciu (1894), kiedy zaznaczył, że „Czarnogórzec nie jest już w świecie znany tylko ze względu na bohaterstwo, ale zaczyna być

postrzegany jako ceniony pracownik". Był to efekt szybkiego postępu Czarnogóry, która „bez skoków, naturalnie, stopniowo (konsekwentnie)" dąży ku „nauce i otwartości" bez szkody dla „wartości i dobrych obyczajów z przeszłości" i rozwija się, „przełamuje opór natury, przebija góry, buduje mosty na rzekach". Optymizm monarchy w kontekście dalszego rozwoju kraju bazował na wyraźnych już sukcesach: „Droga nasza ojczyzna kwitnie! Zobaczycie – będzie ona szybko dzięki Bogu, charakterowi jej mieszkańców, ich gościnności i wyjątkowości – rywalizować ze sławną Szwajcarią, gdyż tak samo jak ona jest górską kolebką ludzi wolnych, bohaterów, pracowitych obywateli. Szybko przyciągnie bogatych kupców, podróżników i wielbicieli wspaniałej przyrody, których głos rozsławi naszą gościnność, porządek, wolność i bezpieczeństwo na cały świat" (Nikola I Petrović, *Djela*, 2001).

Idea nowoczesności towarzyszyła wielu przedsięwzięciom reformującym i zmieniającym oblicze kraju na różnych płaszczyznach. Oprócz znaczącej liczby ustaw regulujących życie społeczno-polityczne i wprowadzających zmiany w obrębie zarządzania państwem pojawiły się także pomysły usprawnień bardziej szczegółowych. W 1903 roku przeprowadzono reformę podziału administracyjnego kraju, a w podążaniu za nowoczesnymi rozwiązaniami w organizacji władzy i jej stosunku do obywateli nie pominięto także kwestii służbowego ubioru urzędników państwowych (1903). Minister sprawiedliwości nakazał wówczas sędziom i personelowi sądowemu zamianę tradycyjnego narodowego stroju na cywilny, europejski ubiór (*Crnogorski zakonici 1796–1916*, 1998).

Ważnym wydarzeniem, które zapisało się w historii adaptacji zdobyczy nowoczesności w Czarnogórze, okazał się *Opšti imovinski zakonik za Knjaževinu Crnu Goru* (1888) Valtazara Bogišicia (1834–1908). Będąc syntezą tradycyjnego rodzimego prawa, jak również nowoczesnych osiągnięć prawodawstwa europejskiego, wprowadzał wiele fundamentalnych dla modelu zachodnioeuropejskiej demokracji zasad i wartości, na przykład równość obywateli (niezależnie od płci) czy ochrona własności prywatnej. Nikola I w mowie pochwalnej na temat tego kodeksu zaznaczył, że Czarnogóra dzięki niemu otwiera nowy etap swojego narodowego i państwowego rozwoju, który przybliży ją do rozwiniętych państw europejskich (tenże, *Djela*, 2001).

Widomym znakiem nowoczesności postępującej na różnych płaszczyznach życia wspólnotowego Czarnogóry była zainicjowana w 1898 roku dyskusja na temat ogłoszenia Czarnogóry „Wielkim Księstwem" (*Velika Knjaževina*). Wśród argumentów, jakie wówczas wysuwano, pojawił się i ten, że kraj w ostatnim czasie poczynił ogromny postęp, co przysporzyło mu szacunku i sympatii na świecie; przypomniano także, że w Europie Zachodniej są państwa, które pod względem powierzchni ustępują Czarnogórze, a które od dawna mają rangę i tytuł „wielkoksiążęcy" (*velikoknjaževski – Grand Duches*).

W projekcie modernizacji kraju kapitalizację (liberalizację gospodarczą i zagwarantowanie konkurencji), wprowadzenie „cywilizowanych" reguł i nawyków do komunikacji między obywatelami a instytucjami, podwyższenie poziomu życia uznano za gwarancję wejścia Europy do Czarnogóry i Czarnogóry

do Europy, co w przyszłości miało umożliwić także przezwyciężenie zacofania kraju i przeciwdziałanie jego marginalizacji. Działania te miały przyczynić się także do przezwyciężenia wszystkich barier ideologicznych, psychologicznych, kulturowych, religijnych, etnicznych i etycznych, które wciąż dzieliły Czarnogórę od Europy, a wzorowany na europejskim konstytucjonalizm miał się stać katalizatorem nowoczesnego rozwoju gospodarczego i społecznego (przejście od monarchii absolutnej do konstytucyjnej).

W okresie powojennym modernizacyjne tendencje na płaszczyźnie socjalizmu wyrażał jeden z najważniejszych działaczy i ideologów jugosłowiańskich Milovan Đilas (1911–1995). Rozczarowany socjalizmem, dostrzegając jego słabości i wady (w porównaniu z tradycją marksistowską), uważał, że należy dokonać jego ideowej i doktrynalnej rewizji. Potrzebę tę uzasadniał nowymi wyzwaniami, jakie stoją przed socjalistami, podkreślając, że na dziedzictwo socjalizmu trzeba spojrzeć z perspektywy nowych czasów. Uważał, że socjalizm nie gwarantuje obywatelom takich praw osobistych i demokratycznych swobód jak kraje kapitalistyczne, krytycznie odnosił się także do rozrostu rodzimej biurokracji i kształtowania się nowej uprzywilejowanej nomenklatury. Za główne zadanie nowej generacji socjalistów („w celu dalszego postępu Jugosławii") uznawał nie dążenie do rewolucji (która oznacza zniszczenie władzy i porządku), ale jej przeobrażenie w „demokrację i socjalizm, w nowe humanistyczne stosunki" (*Nove sadržine*, „Borba", 11 X 1953).

W konstytucji Czarnogóry uchwalonej po rozpadzie Jugosławii wskazano potrzebę reform politycznych i gospodarczych, które miały stworzyć podstawę „politycznego, ekonomicznego i każdego innego typu dobrobytu", „szybszego przyjęcia osiągnięć cywilizowanych, ekonomicznie silnych i demokratycznych państw Europy" (*Ustav socijalističke Republike Crne Gore*, 1991).

W proces doganiania nowoczesnego świata włączyła się także na płaszczyźnie szeroko pojętej kultury Macierz Czarnogórska (Matica crnogorska), która już po uzyskaniu przez Czarnogórę niepodległości w 2006 roku przygotowała program *Crna Gora pred izazovima budućnosti*. W dokumencie tym uznano za priorytet w budowaniu nowoczesności kraju starania o międzynarodowe uznanie Czarnogóry, rozpoczęcie negocjacji akcesyjnych (do Unii Europejskiej i światowych organizacji politycznych, ekonomicznych, naukowych), a także redefiniowanie form współpracy z Serbią.

O nowoczesności na płaszczyźnie społeczno-politycznej i ekonomicznej mówi współcześnie w Czarnogórze twórca rodzimego liberalizmu ekonomicznego, założyciel Czarnogórskiej Szkoły Ekonomicznej (Crnogorska ekonomska škola) Veselin Vukotić (ur. 1949). W tekście *Tranzicija, globalizacija i razvoj* (2008) zaznacza, że system ekonomiczny kształtowany w kraju od kilku lat jest jednym z najbardziej liberalnych w tej części Europy, a zapoczątkowana tutaj transformacja (oparta na swobodzie gospodarczej, decentralizacji i rozwiniętym samorządzie) naturalnie integruje Czarnogórę z resztą świata w ramach procesów globalizacji. Z kolei w tekście *Crna Gora u XXI stoljeću: inercija ili san?*, podkreślając długą i skomplikowaną drogę do nowoczesności (co jest kwestią

przyszłości), zastanawia się, czy rozwój kraju będzie przebiegał „inercją logiki postępu" i czy integracja ze strukturami europejskimi jest remedium na wszystkie problemy Czarnogórców.

Idea nowoczesności w Serbii, ale zwłaszcza w Czarnogórze – mimo że zaznaczała swoją obecność już w momencie pierwszych wyraźnych wpływów idei zachodnioeuropejskich (humanizm, oświecenie, racjonalizm) – właściwie do drugiej połowy XX wieku nie była semantycznie jasno sprecyzowana, różnie też starano się ją urzeczywistnić. Współuczestnicząc w różnorodnych projektach w sferze polityczno-państwowej, społecznej, ekonomicznej i kulturowej, oddziałała na (przebiegający w różnym tempie) rozwój obu państw i narodów.

Božilović N., *Kulturno klatno. Ogledi o tradiciji i modernizaciji kulture srpskog društva*, Niš 2014; Cvetković V., *Moderna – modernost – modernizacija*, „Zlatna greda: književnost – umetnost – kultura – mišljenje" 2004, br. 37, s. 25–30; Despotović Lj., *Srpska politička moderna. Srbija u procesima političke modernizacije 19. veka*, Novi Sad 2003; Golubović Z., *Savremena civilizacija i kultura: napredak i regresja*, „Godišnjak za sociologiju" 2006, br. 2, s. 5–29; Vukomanović M., *Sekularizacija i modernizacija*, w: *Revitalizacija religije i savremeno društvo*, prired. i predg. D. Gavrilović, Niš 2010, s. 23–25.

Damian Kubik

NOWOCZESNOŚĆ
(Słowenia)

Trudny do uchwycenia stosunek wynikania i sprzeczności, który na początku XXI wieku połączył pojęcia „nowoczesność" (*modernost*, rzadko *novodobnost*) i „ponowoczesność" (*postmodernost*) zrodził również w słoweńskim dyskursie naukowym potrzebę ponownego spojrzenia na nowoczesność jako na spójny i dla części badaczy zamknięty zespół zjawisk kultury, który cechuje kryzys trzech monizmów: ontologicznego, epistemologicznego i metodologicznego. W sposób nieco uproszczony, ale przejrzysty pole semantyczne pojęcia „nowoczesność" możemy wyodrębnić, obserwując zmiany, jakim w ciągu ostatnich dwóch stuleci w europejskich kulturach podlegała kategoria podmiotu. Punkt wyjścia w takim ujęciu stanowiłby właśnie podmiot, który – stosując pewne uproszczenia – zazwyczaj nazywamy kartezjańskim. Podstawę ontologiczną dla niego stanowią idee wrodzone, na które zewnętrzne czynniki nie wywierają wpływu, co zapewnia takiemu podmiotowi prawdziwość sądów aksjologicznych i zdolność do racjonalnego poznawania rzeczywistości za pomocą języka, który – w odróżnieniu od ciała – stoi po stronie podmiotu, nie świata. Wyraz „nowoczesność" (*modernost*) jest zgodnie z tradycją słoweńską używany dla

określenia kryzysu, jaki dotknął podmiot kartezjański w ostatnim dziesięcioleciu XIX wieku. Najpełniejsze odzwierciedlenie odnalazł on w sztuce pierwszej fazy modernizmu, ponieważ wobec słabej dyferencjacji intelektualnej społeczeństwa słoweńskiego literatura na przełomie XIX i XX wieku w dużej mierze zastępowała dyskurs akademicki. Pojęcie modernizacji w tym okresie wiązało się przede wszystkim z postępem technicznym i rozwojem nauk przyrodniczych oraz ich skutkami społecznymi i politycznymi. W okresie międzywojennym pole semantyczne pojęcia nowoczesność tworzyły liczne propozycje wypracowane przez XX-wieczne europejskie szkoły filozoficzne. Spośród propozycji filozoficznych w międzywojniu największy wpływ na kulturę słoweńską wywarły psychoanaliza, → personalizm i marksizm, a po dwudziestoletniej przerwie spowodowanej zmianami politycznymi → egzystencjalizm i strukturalizm. Niektóre elementy ponowoczesnego odczuwania świata, jak podejrzliwość względem wszelkich spójnych konstrukcji myślowych, zdolność do akceptowania nowych tożsamości, kontekstualizm, krytyczny stosunek do wartości głoszonych przez dominującą narrację, pojawiły się w dyskursie naukowym od lat 80. XX wieku, a w literaturze na przełomie XX i XXI wieku.

Słoweński przymiotnik *moderen* (‘modny’, ‘nowoczesny’) łączy znaczenia zawarte w łacińskim leksemie *modo* (‘właśnie teraz, tuż przed’) z młodszym, prawdopodobnie z języka francuskiego zapożyczonym wyrazem *la mode*, związanym z łacińskim *modus* i oznaczającym „sposób”, również „miarę”. *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (2008) przymiotnik *moderen* definiuje jako: „trwający w czasie teraźniejszym” (słownik podaje przykład: nowoczesne języki), „dostosowany do norm obowiązujących w danym czasie” (nowoczesny mąż) i „zgodny z obowiązującym gustem” (modne buty). Wybrane cechy paradygmatu nowoczesności: relatywizm, ewolucjonizm, immanentyzm prezentuje tylko *Filozofski slovar* (1941) Aleša Ušeničnika. Według leksykonu *Filozofija* (1995) Vlado Sruka związany z kategorią nowoczesności modernizm obejmuje z kolei trzy jednostki semantyczne: „duch i obyczaje panujące w czasie aktualnym”, nowoczesne prądy w literaturze i ruch w teologii i filozofii, którego przedstawiciele starali się pogodzić dogmaty kościelne z pojęciami wypracowanym przez naukę. Został on w roku 1907 potępiony przez papieża Piusa X (1835–1914), co z uznaniem odnotował w swoim słowniku Aleš Ušeničnik, podkreślając przy tym niezgodność natury nowoczesności z myśleniem chrześcijańskim.

Spór na temat wyższości kultury nowoczesnej nad kulturą klasyczną, który toczył się jeszcze w XVII-wiecznej Francji, w owym czasie nie znalazł odzwierciedlenia w kulturze słoweńskiej. Zbliżone treści jeszcze długo miały przekazywać bardzo ogólne pojęcia n o w y i s t a r y, przy czym n o w y najczęściej oznaczało: oparty na racjonalnych przesłankach, zaangażowany w pracę dla dobra ogółu, przeciwny mistycznej pobożności i otwarty na zmiany. Zmiany te były przez nosicieli narracji oświeceniowej rozumiane jako koniecznie i nieodwracalne (→ postęp). Poza paradygmatem oświeceniowym (→ oświecenie) na kształt pojęcia „nowoczesność” wywarły wpływ tendencje, które w tradycji słoweńskiej nie mają oddzielnej nazwy: termin „józefinizm” wydaje się tu zbyt wąski,

a „antyoświecenie” – zbyt ogólny. Przez cały XIX wiek był silnie odczuwalny wpływ józefińskiego (pseudo)oświecenia charakterystycznego dla imaginarium tworzonego przez słoweńskojęzyczną inteligencję w Krainie i Styrii w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku. Józefinizm został w kulturze słoweńskiej zapamiętany jako określenie długoterminowej polityki domu Habsburgów, którą charakteryzowało wybiórcze lub/i powierzchowne przejmowanie treści nowoczesnego właśnie paradygmatu i podporządkowanie ich interesom politycznym imperium. W pierwszych dekadach XIX wieku józefinizm był odbierany jako ruch nowoczesny, ponieważ wprowadzał nowości techniczne przynoszące praktyczne korzyści, a także poświęcał dużo uwagi ogładzie prostego ludu, to znaczy – dostosowaniu jego wzorców zachowania i sposobu myślenia do z góry ustalonych norm cywilizacyjnych. Zmiany te miały najczęściej nakazowo-administracyjny charakter. Dla zwolenników reform oznaczały realizację potencjału rozwojowego, z kolei przeciwnicy rozumieli je przede wszystkim jako zamianę jednej wartości na inną, dlatego w czasopismach wypowiedziom dotyczącym nowoczesności nieodmiennie towarzyszył ton nostalgiczny – pisano o utracie korzeni, starych praw i obyczajów, nawet wprowadzanie nowych dań czy ubrań miało świadczyć o upadku moralnym. Włączenie kultury słoweńskiej do obiegu europejskiego i osiąganie standardów wysokiej kultury nie leżało w interesie politycznym Habsburgów, ale też z nim nie kolidowało, dopóki działacze oświeceniowi nie odwoływali się zbyt jednoznacznie do haseł rewolucji francuskiej (→ rewolucja), dlatego mogły w ramach józefinizmu rozwijać się również idee związane z francuskim oświeceniem, stanowiące priorytet dla kręgu literatów zebranych wokół almanachu literackiego „Pisanize od lepeh umetnost” (1779–1781) i pojedynczych działaczy należących do różnych pokoleń, od Žigi Popoviča (1705–1774), przez Baltazara Hacqueta (1739–1815), do Antona Tomaža Linharta (1756–1795).

Zarówno u zwolenników, jak i przeciwników zachodzących zmian określenie „nowe czasy” przywoływało obraz świata, w którym własna kultura była postrzegana jako wtórna i spóźniona w stosunku do uniwersalnego wzorca. Badaczka tendencji rozwojowych w kulturze słoweńskiej Taja Kramberger (ur. 1970) w pracy *Memorija in spomin, zgodovinska antropologija kanonizirane recepcije* (2009) zjawisko to łączy z wyjątkowo wpływową linią ewolucyjną związaną z kształtowaniem się pojęć nowoczesności w związku z kategorią nacjonalizmu. Zdaniem uznanej historyczki kultura słoweńska pozostawała długoterminowo pod wpływem dwóch sprzecznych tendencji: zanim zdążył się w pełni ukonstytuować paradygmat oświeceniowy, uaktywnił się nurt przeciwdziałający tym tendencjom i stąd nazwany został antyoświeceniem. Charakteryzował go partykularyzm kulturowy i związane z nim podporządkowanie badań nad kulturą kwestii językowej, co oznaczało wyłączenie autorów piszących w języku niemieckim, łacińskim lub włoskim z dominującego dyskursu, stawianie wartości wyznawanych przez wspólnotę ponad wolność indywidualnego człowieka, dążenie do unifikacji (języka, folkloru) i centralizacji (podkreślanie roli Krainy i Styrii) oraz traktowanie tradycji ludowej (→ tradycja) jako przejawu

ducha narodu. Koncept dla tak rozumianej kultury opracował slawista i wysoki urzędnik państwowy Jernej Kopitar (1780–1844), autor naukowo dobrze uzasadnionej gramatyki języka słoweńskiego *Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark* (1809), stanowiącej pierwszy filar, na którym miała się opierać (w opinii Kopitara – „odrodzić się") nowoczesna narodowa kultura mieszkańców Krainy, Karyntii i Styrii (pojęcie „Słoweńcy" powstało nieco później). Drugim filarem miała się stać oczyszczona z treści nieobyczajnych twórczość ludowa, trzecim zaś poddana purystycznym zabiegom baza leksykograficzna. W księstwie kraińskim w tym okresie był już zauważalny nowoczesny podział polityczny oparty na odziedziczonym od wcześniejszej formacji rozróżnieniu między oświeceniem właściwym a wyżej opisanym wariantem antyoświeceniowym. Tradycję uniwersalizmu oświeceniowego kontynuowali France Prešeren (1800–1849), Matija Čop (1797–1835) i garstka współpracowników almanachu „Krajnska Zhbelica" (1830–1833 i 1848). Historyk literatury Marko Juvan (ur. 1960) zwrócił uwagę na związek poglądów zarówno Prešerna, jak i Čopa z nowoczesną ideą „międzynarodowej republiki literackiej", której urzeczywistnienie propagowali niemieccy twórcy romantyczni (*Svetovna književnost na Kranjskem: transfer romantičnega svetovljanstva in oblikovanje nacionalne literature*, „Primerjalna književnost" 2011). Warunkiem jej powodzenia było istnienie wymagającego odbiorcy, który uczestniczy w międzynarodowej wymianie kulturalnej, dlatego najbardziej słyszalny spór w pierwszej połowie XIX wieku dotyczył standardów literackich. Twórcy należący do kręgu Prešerna i Čopa uważali, że konsumentem kultury i prawdziwym motorem jej rozwoju powinna stać się bardziej idąca z duchem czasu warstwa wykształconych mieszczan, podczas gdy działacze, którym bliższe były idee Kopitara, widzieli najlepsze rozwiązanie w powolnym rozwoju kultury ludowej ku coraz doskonalszym formom, by kiedyś w przyszłości niejako w sposób naturalny doścignąć północnych i zachodnich sąsiadów. Często przywoływana dyskusja o standardach literatury i jej języku w rzeczywistości dotyczyła więc kształtu szeroko pojętej nowoczesności w kulturze.

Po śmierci Prešerna niewiele wskazywało na dominację elitarnego modelu rozwoju literatury będącej wówczas wciąż główną wyrazicielką świadomości ideowo-filozoficznej Słoweńców. Elementy józefinizmu (utylitaryzm i moralizatorstwo) i „ludowej" linii rozwojowej zainspirowanej myślą Kopitara opartą na tradycyjnych szerokich warstwach społecznych znalazły się w programie literackim zawartym w eseju Frana Levstika (1831–1887) *Popotovanje od Litije do Čateža* (1858), którym kierowało się pierwsze pokolenie słoweńskich realistów. Zawierał zestaw konserwatywnych wartości propagowany również przez czasopismo „Kmetijske in rokodelske novice" (1843–1902) (→ konserwatyzm). Nowoczesność była w tym periodyku interpretowana jako narzucony społeczeństwu, ale akceptowany przezeń postęp w dziedzinie techniczno-ekonomicznej. Równocześnie łączono ją z – jak uważano – wyjątkowo niebezpiecznymi dla „ zdrowej tkanki narodowej" zmianami zachodzącymi w obszarze obyczajowości i przekonań. Wraz z rozwojem gospodarki rynkowej (→ kapita-

lizm) i z nim związaną dyferencjacją społeczną modyfikacjom uległ również opisany prosty podział na „progresywistyczną" i „kulturową" nowoczesność. Od lat 70. XIX wieku różnice między miastem a wsią stawały się coraz wyraźniejsze, ale istniejąca między nimi gęsta sieć powiązań sprawiała, że ludzie często doświadczali dwóch światów naraz, nowoczesnego i przednowoczesnego. W roku 1868 ukazał się pierwszy numer liberalnego periodyku „Slovenski narod" (do 1943), a „Kmetijske in rokodelske novice" opublikowały artykuł *Domorodne pisma* (1864), którego autor, ukrywający się pod inicjałem M., zwrócił krytyczną uwagę na trzy podstawowe elementy, jakie wyznaczały stosunek większości słoweńskiego społeczeństwa do pojęcia nowoczesności w drugiej połowie XIX wieku: obcość, nieufność i brak zrozumienia. W artykule jest obecna również idea nowego człowieka – wolnego, samodzielnego, potrafiącego zrozumieć „ducha nowych czasów".

Przełom XIX i XX wieku zdominowały dwa aspekty nowoczesności: przyspieszona → sekularyzacja i nowy sposób odczuwania świata, związany z pojawieniem się nowoczesnego podmiotu obserwującego z przerażeniem, jak jego sądy dotyczące rzeczywistości tracą klarowność i jednoznaczność, a język przestaje odgrywać rolę neutralnego pośrednika między nim a światem. Stan ten bardzo wnikliwie opisał – prawdopodobnie na podstawie doświadczeń zdobytych poza Słowenią – autor artykułu *Moderna duša in moderna umetnost* (A. Res, „Dom in svet" 1914). Nowoczesność utożsamia ze stanem ducha, który charakteryzują pesymizm, indywidualizm, rozdrażnienie, niepokój, a w wymiarze społecznym chaos, szybkie tempo życia, bezmyślna pogoń za efemerycznymi wrażeniami, brak harmonii i porządkującej zasady, estetyka brzydoty, niemoralność i dominacja czasu teraźniejszego: „[człowiek nowoczesny] nie wie, co to jest cierpliwość, nie dostrzega ani przeszłości, ani przyszłości". Szkodliwość tego procesu, spowodowanego niekontrolowanym rozwojem nauki i techniki, jest w opinii autora oczywista. Najpoważniejsze zarzuty dotyczyły braku naczelnej zasady porządkującej, która w świecie przednowoczesnym nadawała sens ludzkim czynom, i „egocentryzmu" oznaczającego indywidualizm i próbę kształtowania norm moralnych poza tradycyjnym systemem wartości. W wypowiedziach eseistyczno-publicystycznych z tego okresu cechy te są często nazywane dekadencją. Krytykę „egocentryzmu" i braku ideowości zawierał na przykład często cytowany list Ivana Cankara (1876–1917) do pisarki Zofki Kveder (1878–1926), w którym artysta pisze: „Oddychałem nią [dekadencją] tak długo, aż się wreszcie zmęczyłem. To jest tylko kurz miasta, miejska nerwowość, najmniejsze, ledwo odczuwalne wrażenie potęgowane do nieskończoności; poeta nie znajduje innego zajęcia jak tylko grzebanie w sobie samym (…)" (8 III 1900). Ponadto pojęcie dekadentyzmu na przełomie wieków kojarzyło się z rozterkami duchowymi arystokratycznego mieszkańca wielkich metropolii, dlatego nawet w opinii przedstawiciela moderny Josipa Murna (1879–1901) lub liberalnego poety i suspendowanego księdza Antona Aškerca (1856–1912) pozostawało obce kulturze słoweńskiej. Neotomista Frančišek Lampe (1859–1900) w artykule *Dekadentizem* opublikowanym w czasopiśmie

„Dom in svet" (1899) nazwał za pośrednictwem tego terminu charakterystyczny dla nowoczesnego podmiotu brak jednolitej zasady moralnej i intelektualnej, która nadawałaby sens poczynaniom ludzkim i zapewniała zasadność wyborów aksjologicznych.

W roku 1918 – ponad 1000 lat od uznania przez słowiańskich Karantan zwierzchnictwa Bawarczyków i niecałe 600 lat od przejęcia przez dynastię Habsburgów w posiadanie Karyntii, Styrii i Krainy – większość ziem zamieszkałych przez Słoweńców weszła w skład południowosłowiańskiego Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev – SHS). Głębokie zmiany polityczne przyśpieszyły procesy modernizacyjne i otworzyły nowe kanały komunikacyjne. Większość społeczeństwa słoweńskiego znalazła się w ramach państwa Słowian, dlatego należało redefiniować pojęcie narodu. Na poziomie symbolicznym duży wpływ na mapę mentalną nowoczesnego społeczeństwa słoweńskiego wywarło również spotkanie z nowymi wzorcami kultury politycznej, zawieszenie świadomości bycia prowincją i (złudne) poczucie sprawczości politycznej. O wyjątkowo dynamicznym rozwoju gospodarczym, społecznym i kulturowym w latach 20. XX wieku świadczą takie zjawiska, jak przyśpieszona industrializacja, zmiana struktury społecznej spowodowana urbanizacją i masowymi wyjazdami ludności niemieckiej z terenów Królestwa SHS, restrukturalizacja większości instytucji państwowych, powstawanie społecznych organizacji oświatowych, kulturalnych i sportowo-politycznych, jakimi były na przykład Towarzystwo Gimnastyczne „Sokol" zrzeszające młodzież liberalną i jego katolicki odpowiednik „Orel". Miejscem szczególnie otwartym na nowoczesne prądy myślowe był obszar Przymorza (Primorska), który po zawarciu traktatu w Rapallo (1920) przypadł Włochom. Podczas gdy Wiedeń tracił rolę najważniejszego pośrednika przepływu idei, znaczącym ośrodkiem kultury słoweńskiej stał się Triest, gdzie działał ośrodek anarchistyczny, ukazywały się trzy słoweńskojęzyczne czasopisma dla kobiet – najstarsze z nich, „Slovenka" (1897–1902), publikowało teksty feministyczne – funkcjonowało też elitarne wydawnictwo Modra ptica (1929–1941), które wydawało również miesięcznik o tym samym tytule. Jego redaktorzy starali się prowadzić otwartą na nowe prądy politykę redakcyjną, dbać o wysoki poziom publikowanych tekstów i za pomocą ankiet utrzymywać kontakt z czytelnikami, dlatego łamy tego czasopisma stanowiły istotny korytarz, którym do centralnych obszarów Słowenii docierały prądy związane z nowoczesnym paradygmatem – spośród nich najtrwalsze ślady w kulturze pozostawiły personalizm, marksizm i psychoanaliza, w sposób informacyjny przedstawiona w listopadowym numerze z roku 1939 przez redaktora czasopisma Vladimira Bartola (1903–1967) w artykule *Ob smrti Sigmunda Freuda.*

Teksty eseistyczno-publicystyczne i wypowiedzi artystyczne szczególnie w latach 30. zdominowało pojęcie kryzysu. Myśliciele związani z katolickim czasopismem „Čas" (1901–1942) – bardzo krytycznym w stosunku do katolickiego modernizmu – analizy opierali na pracach filozofa France Vebera (1890–1975), który w dziele *Filozofija*: *načelni nauk o človeku in njegovem mestu*

v stvarstvu (1930) zdefiniował podmiot jako „byt zawierający w sobie stałą cząstkę, która została mu dana". Dla rozumienia rozwoju historycznego społeczeństw jest w filozofii Vebera charakterystyczny podział na trzy formy: techniczno-cywilizacyjną, społeczno-etyczną (kulturową) i nadprzyrodzono-zbawczą (*nadprirodno odrešitvena*), „stanowiącą równocześnie szczyt i sens wszelkiego rozwoju" (tamże). Przedstawiciele opcji marksistowskiej, którzy odczuwali równie silną tęsknotę za pewnością poznawczą i stabilnym punktem oparcia w świecie zewnętrznym, czyli powrotem do wyżej zdefiniowanego podmiotu kartezjańskiego, kryzys rozumieli w znaczeniu źródłowym, jako okres próby, stan zawieszenia, w którym powstają nowe wartości i rodzi się nowy sens. Odnalezienie w myśli klasyków marksizmu jednej porządkującej zasady, w świetle której należy rozpatrywać wszystkie zjawiska, ich zdaniem zakończyło kryzys poznawczy. W rezultacie drugą połowę lat 30. zdominowała walka między dwiema propozycjami światopoglądowymi odrzucającymi projekt nowoczesności: przedstawiciele neotomizmu domagali się powrotu do stanu przednowoczesnego (→ religia), a marksiści budowy nowego społeczeństwa opartego na progresywizmie.

Przeciwnicy ideologiczni stojący na dwóch brzegach coraz głębszej przepaści zgodnie potępiali kryzys w kulturze, który nazywali dekadencją. Częstotliwość pojawiania się tego określenia w tekstach kultury od początku XX wieku świadczy o istnieniu dylematu poznawczego. Nowoczesnością (*modernost*) bowiem nazywano wówczas dwa zbiory zjawisk. Pierwszy zawierał takie składniki, jak progresywizm, ambicje polityczne, zamiłowanie do porządku, szukanie dominującej zasady i pozytywny stosunek do tradycji. W drugim znajdowały się elementy określane właśnie wyrazem „dekadencja": subiektywizacja doświadczenia (przez Cankara nazwana egoizmem), poczucie utraty oparcia metafizycznego, podatność podmiotu na działanie czynników zewnętrznych, krytyczny stosunek do tradycji, zwłaszcza mieszczańskiej. Dekadencja była zarówno przez katolickich, jak i lewicowych publicystów rozumiana jako „choroba, która toczy ludzkość" (V. Pavšič, *O dekadentnosti v literaturi*, „Ljubljanski zvon" 1936). Dla dalszego rozumienia pojęcia nowoczesności większe znaczenie niż bezlitosna krytyka dekadencji płynąca ze strony obozu katolickiego miało obecne w prasie lewicowej rozróżnienie między „prawdziwą" nowoczesnością a dekadencją. Zawarta w artykule Iva Grahora (*Sodobni problemi. Demokracija in vprašanje kulturnega dela v moderni družbi*, „Ljubljanski zvon" 1934) wizja nowoczesnego społeczeństwa opierała się na krytyce mieszczańskiego indywidualizmu i wszelkich przejawów arystokratyzmu, zwłaszcza duchowego. Artykuł wyraża również charakterystyczne dla tej opcji politycznej przekonanie o odpowiedzialności tzw. postępowej inteligencji za losy zbiorowości (→ postęp) i krytykę mieszczańskiej demokracji. Intelektualiści lewicowi nie postulowali zerwania z tradycją i kulturą mieszczańską, przeciwnie – w poczuciu zagrożenia jugosłowiańskim unitaryzmem z jednej i roszczeniami terytorialnymi zachodnich i północnych sąsiadów z drugiej strony właśnie na tradycji opierali wizję rozwoju narodu.

Powojenna socjalistyczna narracja towarzysząca wcielaniu w życie marksistowskich postulatów czerpała uzasadnienie z jednego Wydarzenia i tworzyła uporządkowany teleologiczny model, który nazywała nowoczesnym, ponieważ miał stanowić ostatnią fazę w rozwoju społecznym i akceptował zmiany w zakresie postępu technicznego. Nie był już jednak w sposób widoczny związany z doświadczanym wcześniej intensywnie kryzysem podmiotu kartezjańskiego. W rezultacie niektóre aspekty życia społecznego, głównie w sferze reprodukcji materialnej, modernizowały się stosunkowo szybko, podczas gdy obszary należące do reprodukcji symbolicznej zachowały bardzo tradycyjną formę. Teoretyk marksistowski i polityk Edvard Kardelj (1910–1979) zaakceptował przedwojenną lewicową interpretację pojęcia nowoczesności. W artykule *Josip Vidmar in naša revolucij*a („Naša sodobnost" 1963) wskazał, że oznacza „pozbawioną wartości humanistycznej fałszywą oryginalność", nietwórcze zapożyczenia z innych kultur, „dekadencką gnuśność" i przewrażliwienie emocjonalne, dlatego jest zagrożeniem dla społeczeństwa socjalistycznego. Ale nie należy zapominać – zwrócił jednak uwagę – że pojęcie nowoczesności może się odnosić również do właściwego odczytania ducha czasu i jako takie stanowić niezbywalny składnik rozumienia świata w socjalistycznym duchu. Jeszcze bardziej jednoznaczną argumentację zastosował marksista Boris Ziherl (1910–1976) w artykule *Umetnost in miselnost* („Naša sodobnost" 1956). Składniki semantyczne zawarte w omawianym pojęciu znajdują się jego zdaniem jak najdalej od niepewności poznawczej, często przypisywanej nowoczesnemu odczuwaniu świata. „Nowoczesny" oznacza bowiem „zgodny z prawdą obiektywną", dlatego sztukę, która zarówno w sferze estetycznej, jak i ideowej pozostaje na drodze prowadzącej do niej, Ziherl nazywa „prawdziwie nowoczesną" – przeciwstawiając jej dekadentyzm, który manifestuje „wstręt do życia, pesymizm i brak myśli przewodniej". Sztuka „prawdziwie nowoczesna" odzwierciedla więc „integralną osobowość charakteryzującą zwolenników marksizmu", a nie chwiejny i rozedrgany podmiot obecny w sztuce dekadenckiej. „Fałszywą" nowoczesność odrzuca nawet mniej ortodoksyjny krytyk literacki Josip Vidmar (1895–1992), opowiadając się za absolutną autonomią sztuki (*Iz dnevnika*, „Naša sodobnost" 1956).

Aspekty semantyczne, które po drugiej wojnie światowej stanowiły część oficjalnej wykładni pojęcia nowoczesności, zostały w latach 80. XX wieku poddane gruntownej rewizji. Niektórzy filozofowie należący do kręgu odnowionego pod względem programowym czasopisma „Problemi" (od roku 1962) – Ivan Urbančič, Tine Hribar i inni – zaakceptowali język i perspektywę badawczą Martina Heideggera (1889–1976). Wewnętrzne sprzeczności zawarte w tym pojęciu, które po drugiej wojnie światowej były intepretowane rozłącznie, zostały po roku 1980 zastąpione opisem nowoczesności jako projektu wieloaspektowego, a modele rozwoju dawniej uchodzące za obiektywne i powszechnie obowiązujące zastąpiono partykularnymi wizjami, które potrafiły opisywać różnice między kulturami bez odwoływania się do takich kategorii, jak „doganianie" czy wtórność kulturowa. Najoryginalniejszym wkładem do całościo-

wej dyskusji nad kategorią nowoczesności są prace socjologów i filozofów tworzących tzw. lublańską szkołę psychoanalityczną. Punktem wyjścia przedstawicieli tego dzisiaj bardzo zróżnicowanego nurtu filozoficznego były w latach 80. krytyka ideologii – czerpiąca głównie z prac przedstawicieli szkoły frankfurckiej – i przeniesienie założeń obecnych w studiach Jacques'a Lacana (1901–1981) do analizy procesów społecznych. W dziedzinie sztuki najbardziej charakterystyczny przykład redefinicji pojęcia możemy odnaleźć w pracach kolektywu artystycznego → Neue Slowenische Kunst.

Erjavec A., *Estetika in politika modernizma*, Ljubljana 2009; Juvan M. (ur.), *Svetovne književnosti in obrobja*, Ljubljana 2012; Kreft L., *Estetika in poslanstvo*, Ljubljana 1994; Stabej M. (ur.), *Moderno v slovenskem jeziku literaturi in kulturi*, Ljubljana 2004; Žižek S., *Življenje v času konca*, Ljubljana 2012.

Jasmina Šuler-Galos

SEKULARYZACJA

SEKULARYZACJA
(Bośnia i Hercegowina)

Pojęcie „sekularyzacja" (bośn. *sekularizacija* lub *posvjetovljenje* 'zeświecczenie') obecne jest w kulturowej przestrzeni Bośni i Hercegowiny (dalej: BiH) od drugiej połowy XIX wieku i początkowo rozumiane było jako zespół postulatów zmierzających do przeniesienia religii i religijności ze sfery publicznej do prywatnej. Uważano, że nadmierna obecność religii uniemożliwia krajowi pełen rozwój, modernizację (→ nowoczesność) i postęp (→ postęp). Pierwotnie postulaty poprawy sytuacji społecznej sięgające do idei sekularyzacji dotyczyły przede wszystkim oświaty i szkolnictwa – wystąpienia franciszkanów bośniackich na przełomie XIX i XX wieku oraz prawosławnych działaczy oświeceniowych Staki Skenderowej (1830–1891) i Vasy Pelagicia (1833–1899), zwłaszcza zaś potrzeby wyodrębnienia świeckich szkół z systemu szkolnictwa religijnego (chodziło o powołanie szkół ludowych, które stanowiłyby uzupełnienie szkolnictwa zdominowanego przez szkoły wyznaniowe, czyli w przypadku islamu mekteby i medresy, a w ramach prawosławia i katolicyzmu seminaria i szkoły przyzakonne kształcące przyszły kler i nauczycieli). Z czasem idea sekularyzacji zaczęła znajdować zwolenników chętnych przeszczepić ją na inne dziedziny życia społecznego, początkowo jednak, zapewne ze względu na specyficzne geopolityczne i historyczne uwarunkowania w Bośni i Hercegowinie, pojęciu sekularyzacji nadawano różne, często mylne znaczenia. Dla przykładu, w artykule wstępnym w czasopiśmie „Sarajewski list" z 27 IX 1891 roku, zawierającym przegląd ostatnich wydarzeń w Sarajewie, czytamy komentarz anonimowego autora na temat zajścia na zgromadzeniu wspólnoty protestanckiej: „W prasie surowo osądza się czyn Ljudevita Mocsaryja, który podczas zebrania w zborze protestanckim zażądał sekularyzacji katolickich dóbr kościelnych oraz zajęcia majątków należących do funduszy kościelnych i szkolnych fundacji w celu ich równego podziału na potrzeby wszystkich trzech konfesji". Jeszcze w latach 40. XX wieku terminem sekularyzacja określano także porzucenie przez osobę konsekrowaną stanu duchownego i przejście w stan świecki lub w stan tzw. świeckiego kleru – przykład takiego rozumienia znajdziemy w tekście Leo Petrovicia *Prva hrvatska tiskara u Bosni* (Kalendar „Napredak", 1 I 1938), w którym autor relacjonuje wystąpienie z zakonu jednego z franciszkanów: „Biskup szybenicki przeniósł go do świeckiego

kleru. Fra Frano otrzymał tymczasową sekularyzację (*ad tempus*) i opuścił zakon franciszkański".

Wraz z okupacją BiH przez Austro-Węgry w 1878 roku termin sekularyzacja stopniowo zaczął zyskiwać nowe znaczenie. Przez 21 lat sprawowania rządów nad Bośnią przez austro-węgierskiego namiestnika Benjamina Kállaya (1839–1903; w BiH w latach 1882–1903), przeorganizowaniu uległa nie tylko administracja, kultura i najważniejsze sektory życia Bośniaków, lecz również miejski krajobraz większości bośniackich miast i miasteczek. W 1884 roku austro-węgierska władza w BiH utworzyła specjalną Komisję ds. Fundacji Islamskich (→ wakuf), której zadaniem było upaństwowienie i kolektywizacja majątków należących do wspólnoty muzułmańskiej. Działania komisji, polegające początkowo na inwentaryzacji muzułmańskich majątków, a następnie na ich przekształcaniu we własność cesarza, łamały w ten sposób postanowienia konwencji nowopazarskiej podpisanej kilka lat wcześniej przez Austro-Węgry i imperium osmańskie, na mocy której nowa władza miała w kwestiach majątkowo-ekonomicznych zapewnić muzułmanom pełną autonomię. W rzeczywistości pierwsza dekada rządów austro-węgierskich w BiH przyniosła upaństwowienie kilkuset wakufów. W 1900 roku bośniaccy muzułmanie złożyli na ręce Benjamina Kállaya dokument nazwany „Boszniackie memorandum" (*Bosanski memorandum*), w którym przedstawiciele wspólnoty muzułmańskiej zwrócili uwagę m.in. na niszczenie kilkusetletnich zabytków z okresu osmańskiego ufundowanych przez tureckich i bośniackich dobroczyńców. W liście wymieniono kilkadziesiąt obiektów rozrzuconych po całej Bośni, takich jak zajazdy (hany), cmentarze, łaźnie, sklepy, meczety, które zostały przekształcone w obiekty wojskowe, magazyny lub prywatne domy austro-węgierskich urzędników. W tekście tym, podobnie jak w dokumentach wydawanych przez austro-węgierską administrację, nie pojawia się jednak sam termin sekularyzacja, zamiast tego mówi się i pisze o przejęciu, upaństwowieniu, a w emocjonalnym tonie – o zawłaszczeniu, kradzieży i działaniach zmierzających do zmarginalizowania znaczenia kultury muzułmańskiej w BiH.

Publicystyka z przełomu XIX i XX wieku, m.in. „Glasnik zemaljskog muzeja", czasopismo przychylne austro-węgierskiej władzy, w cyklu artykułów publikowanych w latach 1899–1901 zwracała uwagę na zmiany zachodzące w porządku urbanistycznym Sarajewa, którego nowy układ i inwestycje budowlane zostały podporządkowane specyficznie pojmowanej przez Kállaya sekularyzacji, oznaczającej równą reprezentację w przestrzeni miejskiej i życiu politycznym wspólnot wyznaniowych i instytucji świeckich. Zachodnie i wschodnie krańce miasta zostały w roku 1900 symbolicznie wyznaczone przez nowo wzniesione świeckie budynki – siedzibę austro-węgierskich władz na granicy z dzielnicą Marjindvor (dziś siedziba rządu Federacji BiH) i ratusz (dziś Vijećnica, w której znajduje się Biblioteka Narodowa BiH) na wschodnich rubieżach miasta. Wzdłuż osi wschód–zachód wybudowano dwa sąsiadujące ze sobą kompleksy budowli religijnych – dla katolików (dzisiejsza katedra) i prawosławnych (cerkiew). Takie rozwiązanie urbanistyczne nie było przypadkowe,

chodziło o przeniesienie chrześcijańskich świątyń z peryferii, czyli z dzielnic wyznaniowych – tzw. *mahali*, do centrum miasta, co miało położyć kres muzułmańskiemu monopolowi w *čaršii* – centralnej części Sarajewa. Meczety, muzułmańskie hany, konaki, mekteby i medresy zostały zachowane w stanie nienaruszonym, jedynie dobudowano do nich obiekty mające odtąd służyć celom świeckim (szkoły, kawiarnie, hotele, szpitale) i równoważyć ich religijny charakter. Nowy układ urbanistyczny, opracowany przez czeskich i austriackich architektów, m.in. Karela Pařika (1857–1942), wyrażał przekonania Kállaya że oświecona świecka administracja powinna zmierzać do tego, by wszystkie wspólnoty religijne były traktowane jednakowo i miały jednakowy dostęp do wspólnej przestrzeni miejskiej. Jednocześnie, wspierając rozwój infrastruktury miejskiej i rozbudowę obiektów religijnych, szkół wyznaniowych i stowarzyszeń, czytelni i domów kultury funkcjonujących w kluczu konfesyjnym, Kállay miał nadzieję podnieść prestiż władz religijnych wszystkich bośniackich grup wyznaniowych i wzmocnić ich pozycję w celu osłabienia chorwackich i serbskich świeckich nacjonalizmów. Tak rozumiana przez Kállaya sekularyzacja nie oznaczała więc walki z konfesjami i wspólnotami religijnymi jako takimi, lecz próbę zharmonizowania i zrównoważenia ich działalności w ramach przestrzeni wyznaczonej przez administrację austro-węgierską. Podjęte działania korespondowały z koncepcją nowoczesnego, ponadetnicznego i ponadkonfesyjnego narodu bośniackiego, której autorstwo przypisuje się Kállayowi.

Wraz z aneksją BiH i zmianą ustroju politycznego kraju zaczęło dochodzić do stopniowego wyodrębniania się mieszczaństwa, zwłaszcza w metropoliach, i aktywizowania się pierwszych niezwiązanych z klerem, choć nadal silnie działających w ramach porządków konfesyjnych polityków i intelektualistów. Austriaccy, węgierscy i galicyjscy intelektualiści budujący w BiH administrację, wchodząc w relacje urzędnicze, handlowe i towarzyskie z lokalną społecznością, odgrywali rolę swoistego okna na świat. Pod ich wpływem zmieniały się nie tylko bośniackie salony, ale także świadomość społeczeństwa, chociażby w zakresie medycyny, budownictwa, urbanistyki, również mody i praktyk życia codziennego (znacznej zmianie uległ na przykład sposób spędzania wolnego czasu). Dochodzi także do przesunięcia akcentów w życiu społeczno-politycznym. Dotychczasową rolę franciszkanów jako „kustoszy" bośniackiej kultury przejmuje utworzone w 1904 roku Chorwackie Towarzystwo Kulturalne (Hrvatsko kulturno društvo) „Napredak" z siedzibami w Sarajewie i Mostarze, prawosławnego duchowieństwa zaś Serbskie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe (Srpsko prosvjetno i kulturno društvo) „Prosvjeta" (1902), a następnie radykalne ugrupowania młodzieżowe spod znaku Młodej Bośni. Pierwsi „nowocześni" politycy i intelektualiści świadomie podnoszący kwestie związane z interesami Boszniaków nie wywodzili się z muzułmańskiego duchowieństwa, lecz z bogatego świeckiego mieszczaństwa, socjety kulturalnej oraz z klasy ziemiańskiej i wojskowych sympatyzujących z zachodnim modelem życia, a jednocześnie głęboko zakorzenionych w orientalnej spuściźnie i tradycji (→ tradycja). Spośród koryfeuszy nowego porządku można tu wymienić pisarzy i dziennikarzy:

Safvet-bega Bašagicia, Musę Ćazima Ćaticia, Šerifa Arnautovicia, Osmana Đikicia, Ademagę Mešicia, Muhamed-bega Kulovicia, Hamid-bega Svrzo, Mehmeda Spahę. Idea sekularyzacji nie pojawia się w ich tekstach wprost, choć wszyscy z wymienionych autorów dostrzegają potrzebę oddzielenia przestrzeni religijno-konfesyjnej od kultury, szkolnictwa i polityki, a nadmiernemu zaangażowaniu kleru w przestrzeń polityczną i społeczną Bośni przypisują winę za konserwatyzm, zapóźnienie i przywiązanie społeczeństwa do średniowiecznych feudalnych porządków. Takie postrzeganie duchowieństwa (co oddaje popularne nie tylko w Bośni powiedzenie „Gdje hodža i pop, tamo sablja i top") było silnie obecne także w literaturze bośniacko-hercegowińskiej z początku XX wieku. W nowelach i opowiadaniach z okresu określanego mianem *pripovjedačka Bosna* (Bośnia narracyjna) często podejmowany jest temat konserwatyzmu (→ konserwatyzm), ciemnoty i głupoty przypisywanej prowincjonalnym duchownym z bośniackich wiosek leżących z dala od dużych miast. Temat ten kontynuowali literaci związani z socjalistyczno-anarchistycznym skrzydłem Młodej Bośni (Petar Kočić, Ivo Andrić), którzy wprowadzili do literatury wątki antyklerykalne. Przykładem jest opowiadanie Ivo Andricia *Pismo iz 1920*, w którym przyszły noblista zawarł symboliczną scenę bicia dzwonów i nawoływania muezina. Cztery obecne w BiH konfesje autor obarcza winą za stworzenie w kraju nieznośnej atmosfery „strachu i nienawiści", przed którą ucieka główny bohater Maks. Warto dodać, że w latach 90. XX wieku, m.in. z powodu tego tekstu, Andrić uznany został przez czołowych boszniackich intelektualistów Muhsina Rizvicia i Džemaludina Laticia za wroga Bośni i islamu, który ponosi moralną odpowiedzialność za (współczesne – tj. podczas wojny w latach 90.!) ludobójstwo bośniackich muzułmanów. W 1995 roku ukazała się książka Rizvicia *Bosanski muslimani u Andrićevom svijetu* będąca tendencyjną interpretacją wyłącznie tych tekstów noblisty, w których jako bohaterowie pojawiają się bośniaccy muzułmanie (również określani jako Turcy).

Współczesne opracowania podkreślają, że pierwszym krokiem w stronę sekularyzacji rozumianej jako obowiązkowy element modernizacji kraju jeszcze przed aneksją BiH przez Austro-Węgry były reformy przeprowadzone w imperium osmańskim, które do historii przeszły jako tanzimat, a które siłą rzeczy objęły także Bośnię; tzw. dobroczynne reformy przeprowadzone w Turcji w latach 1839–1876 za panowania sułtana Abdülmecida I (1823–1861) i jego następcy Abdülaziza (1861–1876) miały na celu unowocześnienie imperium na wzór państw europejskich, zwłaszcza Francji. Reformy dotyczyły niemal wszystkich dziedzin życia: prawa, administracji, wymiaru sprawiedliwości, gospodarki, oświaty, wojska, systemu podatkowego i zasadzały się na rozdzieleniu spraw religijnych i świeckich, co najwyraźniej dało o sobie znać w kwestiach prawno-administracyjnych. Pomysł przeorganizowania imperium osmańskiego tak, by państwo rozwijało się zgodnie z duchem nowoczesnych czasów, tendencji i prądów umysłowych, wpłynął też na zmiany w samej Bośni.

Idea sekularyzacji nabiera właściwych i wyrazistych kształtów po drugiej wojnie światowej jako jeden z kluczowych postulatów ideologii socjalistycznej

– wyprowadzenie religii z przestrzeni publicznej, zminimalizowanie jej udziału w życiu politycznym miało być gwarantem modernizacji i budowy nowego, lepszego świata zasadzającego się ideałach socjalistycznych. Komuniści, zaraz po przejęciu władzy w Jugosławii w 1945 roku, przystąpili do konfiskaty, czyli upaństwowienia majątków kościelnych należących do Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej oraz wakufów należących do Wspólnoty Muzułmańskiej. Działania te miały doprowadzić do stopniowej ateizacji społeczeństwa przez marginalizację roli wspólnot wyznaniowych i sprowadzenie ich działalności jedynie do przestrzeni obiektów sakralnych. Władze socjalistycznej Jugosławii w konstytucji z 1946 roku i dekrecie o rozdzielności państwa i instytucji religijnych z roku 1953 dokonały politycznej secesji Kościoła i państwa. Przyjęto, że religia jest objawem „reakcji" i niepożądanym zjawiskiem społecznym, reliktem starego porządku, szkodliwym mitem zniewalającym jednostkę i narzędziem klasy wyzyskiwaczy. Zgodnie z dominującą ideologią ateizm był społecznie pożądany jako postępowy i współczesny, politycznie natomiast chodziło o zmarginalizowanie roli przeciwników politycznych i ograniczenie wpływów opozycji. Po 1947 roku akcja „unieszkodliwiania" wspólnot religijnych nabiera rozpędu, delegalizowane są wydawane przez nie periodyki, instytucje tradycyjnie wspierane przez środowiska religijne, takie jak szpitale, domy opieki, sierocińce, szkoły przechodzą pod kontrolę państwa. Zakaz publicznej celebracji obejmuje zarówno Boże Narodzenie, jak i Bajram, a reformy agrarne przeprowadzone na przełomie lat 40. i 50. stają się pretekstem do konfiskaty i upaństwowienia pozostałych majątków kościelnych i wakufów. Wspólnotę Muzułmańską dotknęła przede wszystkim delegalizacja zakonów derwiszy oraz zamknięcie i upaństwowienie ich klasztorów, m.in. klasztoru w Blagaju wzniesionego nad źródłem rzeki Buny, działającego nieprzerwanie od kilkuset lat. Jednymi z najmocniej odczuwanych przez muzułmanów decyzji Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije – KPJ) były zakazy organizowania pielgrzymek do Mekki (1945), zdelegalizowanie największej i hucznie obchodzonej muzułmańskiej uroczystości religijnej w Ajvatovicy (1947) oraz ustawa o zakazie noszenia przez kobiety chust i feredży. Mimo tych kontrowersyjnych decyzji Wspólnota Islamska Jugosławii (Islamska zajednica Jugoslavije), chcąc zachować resztki autonomii i zyskać przychylność władzy, wykazywała lojalność wobec reżimu. W 1947 roku reis-ul-ulema Ibrahim Fejić (1889–1962; reis-ul-ulema w latach 1847–1957) oficjalnie podziękował partii komunistycznej za „uratowanie muzułmanów", zagrożenia dla nich upatrywał bowiem – jak pisał – nie w sekularyzacji, lecz w rosnącym nacjonalizmie żywiącym się źle rozumianą religią i rewanżyzmem. Takie słowa w kontekście pokazowych procesów wytoczonych nieprzychylnym socjalistycznej władzy imamom, do których doszło w 1947 roku, i skazanie w 1949 roku na karę śmierci czterech przedstawicieli organizacji Młodzi Muzułmanie (Mladi Muslimani) oskarżonych o nacjonalizm i faszystowskie zbrodnie w czasie drugiej wojny światowej doprowadziły do ostrych podziałów wewnątrz Wspólnoty Islamskiej. Po dwóch stronach ideologicznego sporu stanęły

bośniacko-hercegowińska część Wspólnoty i opierający się socjalistycznej władzy muzułmanie z Kosowa, Macedonii i serbskiego Sandżaku. Reformy KPJ poparło również Stowarzyszenie Muzułmańskich Urzędników (Udruženje službenika islamske vjeroispovijesti), które na zgromadzeniu założycielskim w 1950 roku oficjalnie zaakceptowało projekt ustawy o zakazie noszenia przez kobiety chust i feredży, twierdząc, że „nie zachodzą przeszkody natury religijnej przeciwko wprowadzeniu takiego prawa". Przedstawiciele stowarzyszenia podkreślili też, że już kilka lat wcześniej podobne postulaty wprowadzenia neutralnego religijnie stroju kobiet podnosił Antyfaszystowski Front Kobiet (Antifašistički front žena) i że postulat taki jest wynikiem dobrze rozumianej nowoczesności i postępu.

Od lat 80. władze komunistyczne w sposób szczególny badały wzajemne wpływy i relacje pomiędzy rosnącymi tendencjami nacjonalistycznymi, narodowymi a religią. Podstawowymi dokumentami w tym zakresie były raporty z przesłuchań i obserwacji, a także dokumentacja z tzw. procesu sarajewskiego w 1983 roku, podczas którego na ławie oskarżonych zasiedli przedstawiciele organizacji Młodzi Muzułmanie oskarżani o „klerykalizm, kleronacjonalizm i działalność kontrrewolucyjną". W jednym z licznych dokumentów rządowych z tego okresu, wydanych po posiedzeniu lokalnych władz Socjalistycznej Republiki BiH *Kilka aktualnych pytań dotyczących budowy społeczeństwa, kwestii religijnych i funkcjonowania wspólnot wyznaniowych oraz zadania Związku Socjalistycznego* (lipiec 1983), czytamy: „Działając w ramach organizacji Młodzi Muzułmanie, bezpośrednio dali o sobie znać przeciwnicy naszego socjalistycznego, federacyjnego systemu, idei braterstwa i jedności oraz naszej polityki niezaangażowania [*nesvrstanost*])". Wydarzenia te poprzedziły zmiany kadrowe we Wspólnocie Islamskiej. Nowy Senat wybrany w 1982 roku był nastawiony mniej ugodowo wobec partii rządzącej, jednocześnie redakcja czasopisma „Preporod" otwarcie manifestowała przywiązanie do kwestii religijnych, ostro sprzeciwiając się polityce Belgradu. W tym samym czasie podobne zmiany zaszły w episkopacie banjaluckim i w prowincji franciszkańskiej w Mostarze. W wyniku zmian kadrowych we wszystkich trzech bośniackich wspólnotach religijnych zaczęło krystalizować się ich oficjalne antysekularne stanowisko, co dodatkowo zaowocowało wzrostem pozareligijnego zaangażowania kleru i wiernych. W Kościele katolickim zaczęła dominować tendencja do radykalnego utożsamienia katolicyzmu i chorwackości, Serbska Cerkiew Prawosławna (Srpska pravoslavna crkva) ustami patriarchy stwierdziła, że „stanowi jedną całość religijną i narodową", a we Wspólnocie Islamskiej obowiązkowa stała się interpretacja Koranu, w myśl której islam jest nie tylko kwestią wyznaniową, lecz także kategorią społeczną i polityczną. Wzmożone zainteresowanie władz komunistycznych wspólnotą muzułmańską dotyczyło w tym okresie coraz bardziej intensywnych relacji pomiędzy środowiskami muzułmańskimi w Bośni a krajami Bliskiego Wschodu, zwłaszcza Iranem, w którym do władzy doszedł ajatollah Chomejni. Islamska rewolucja w Iranie silnie oddziaływała na wyobraźnię Młodych Muzułmanów z Aliją Izetbegoviciem (1925–2003) na

czele; ich postulaty zaczęły nabierać charakteru panislamskiego (polityczne implikacje w celu wzmocnienia i szerzenia islamu w Jugosławii, a potem w całej Europie). Komunistyczna propaganda kreowała wówczas obraz „nieprzyjaźnie zorientowanych muzułmanów" pozostających w ścisłych relacjach z „chorwacką ustaszowską emigracją wspieraną przez kraje muzułmańskie" – mowa tu o emigracyjnym kręgu szwajcarskim i niemieckim zorganizowanym wokół Adila Zulfikarpašicia (1921–2008) i wydawanego przez niego czasopisma „Bosanski pogledi" (1945–1975, Wiedeń, Londyn). Kręgi, które podlegają wówczas szczególnej inwigilacji władz i pokazowym procesom politycznym, to oskarżani o zdradę stanu klerykałowie i nacjonaliści związani z mesdžidem (tj. zarządem) meczetu Taba, osoby oskarżane o zbrodnie w okresie walki narodowowyzwoleńczej, Młodzi Muzułmanie, uczestnicy maspoku (tzw. *masovni pokret* 'ruch masowy') zaangażowani w antykomunistyczny ruch polityczny określany jako Chorwacka Wiosna, którzy zajmują ważne pozycje we Wspólnocie Islamskiej, na Wydziale Nauk Islamskich (Fakultet islamskich nauka) Uniwersytetu w Sarajewie, w bibliotekach i meczetach. Wewnątrz Wspólnoty Islamskiej doszło wówczas do znamiennego pęknięcia – część działaczy i duchownych wspierała działalność Młodych Muzułmanów, z drugiej strony reis-ul-ulema Naim Hadžiefendić blisko współpracował z władzami i osobiście składał donosy na „zbyt ambitnych i aktywnych młodych", chętnie nawiązujących kontakty z krajami muzułmańskimi, a Ahmed Smajlović, przewodniczący Rady Starszych Wspólnoty Islamskiej, na Kongresie Socjalistów zorganizowanym w Paryżu w 1981 roku twierdził, że muzułmanie z BiH w pełni doceniają błogosławieństwa socjalizmu oraz zasadę braterstwa i jedności (A. Smajlović, *Islam i Muslimani i samoupravni socijalizam u Jugoslaviji*, 1981).

Otwarcie Wydziału Teologii Islamskiej (Islamski teološki fakultet) dodatkowo wzmocniło tendencje klerykalne we Wspólnocie Islamskiej, podobnie jak reakcja redakcji czasopisma „Preporod" i muzułmańskich duchownych na opublikowany w „Oslobođenju" 31 października 1979 roku fragment mającej się ukazać książki Derviša Sušicia (1925–1990) *Parergon*, w której autor analizował m.in. rolę muzułmanów w ruchu ustaszowskim i czetnickim (inicjatywę Młodych Muzułmanów nazwał „klerofaszystowskim, konserwatywnym mirażem ideowym" i porównał go do rodzącego się w latach 30. XX wieku faszyzmu w Niemczech). Tekst Sušicia wywołał burzliwe reakcje muzułmańskich duchownych i intelektualistów. Szczególnie ostro zareagowali redaktorzy czasopisma „Preporod" Husein Đozo i Hilmo Neimarlija, do incydentu i przepychanek doszło także na posiedzeniu stowarzyszenia „Ilmije" 10 grudnia 1979 roku, które w dokumentach komisji zostało opisane jako „eksces klerykałów owładniętych wizją państwa islamskiego".

W latach 1980–1990 nastąpiła powolna, lecz radykalna zmiana nastrojów wśród muzułmańskich środowisk, która z czasem, zwłaszcza w kręgach Młodych Muzułmanów, przerodziła się w otwartą fascynację ideą panislamizmu i fundamentalizmem muzułmańskim. Coraz częściej reaktywowane były zniesione przez komunistów uroczystości o charakterze religijnym, np. tzw. Mevlud nad Buną.

Terminem „muzułmańskie odrodzenie” (*muslimanski preporod*) zaczęto określać działania popularyzatorskie – dyskusje, wykłady organizowane przez członków Młodych Muzułmanów (Rušid Prguda, Munir Gavrankapetanović, Salih Behmen, Alija Izetbegović, Džemaludin Latić). Podczas jednego z takich wydarzeń w mesdžidzie Taba nielegalnie odbyły się obrzędy derwiszy, zniszczono też wizerunek Tity. W efekcie w środowiskach emancypujących się Muzułmanów-Boszniaków idea sekularyzacji zaczęła być konotowana jednoznacznie negatywnie – już nie jako jeden z czynników postępu i rozwoju społeczeństwa, lecz zamach na wolność i tożsamość jugosłowiańskich muzułmanów. Śmierć Tity przyspieszyła dodatkowo proces demokratyzacji społeczeństwa i otworzyła przestrzeń do wzmacniania tożsamości religijnych i etnoreligijnych. W przypadku Bośni i Hercegowiny kluczowym momentem fazy desekularyzacji społeczeństwa i państwa, a jednocześnie silnie negatywnego wartościowania samego terminu sekularyzacja było powołanie przez „ojca narodu” Aliję Izetbegovicia wyrosłej z organizacji Młodzi Muzułmanie Partii Akcji Demokratycznej (Stranka demokratske akcije – SDA), będącej formacją polityczną z silnym zapleczem i fundamentem religijnym. Głównym postulatem SDA było dokończenie procesu „narodowej afirmacji” Muzułmanów-Boszniaków w duchu i kluczu religijnym, czego wyrazem są słowa Rusmira Mahmutčehajicia podczas I Kongresu SDA w grudniu 1990 roku: „Kultura bośniackich muzułmanów ma z natury rzeczy charakter religijny, choć niektórzy próbowali narzucić jej brutalną sekularyzację polegającą na rozerwaniu jej struktury i religijnych korzeni” (R. Mahmutčehajić, *Prvi kongres SDA. Stenogrami*, 1990). Zdaniem autora ateistyczna ideologia stała się najpierw religią państwową, a następnie przekształciła się w wulgarny antyteizm. Takie radykalnie antysekularne i silnie klerykalne stanowisko było skutkiem polityki prowadzonej przez władze socjalistycznej Jugosławii – z jednej strony od lat 80. coraz liberalniej odnoszącej się do kwestii wspólnot religijnych, z drugiej zaś – nieudolnie próbującej przeciwdziałać rodzeniu się etnoreligijnych szowinizmów i nacjonalizmów. Przykładem takiej nieudolnej próby były na przykład pokazowe procesy polityczne, m.in. wspomniany już proces sarajewski przeciwko Młodym Muzułmanom w 1983 roku. Proces ten wywołał efekt przeciwny do zamierzonego, rozbudził bowiem nacjonalistyczne aspiracje Boszniaków zapatrzonych w kulturowo-polityczne następstwa rewolucji islamskiej w Iranie (tu głównie działalność Alii Izetbegovicia i jego koncepcja Bośni jako kraju wyznaniowego zorganizowanego według prawa szariatu i Tradycji; → tradycja). Zjawiska i wydarzenia, do których zaczęło dochodzić w Bośni w ostatniej dekadzie przed wybuchem wojny po rozpadzie Jugosławii, nakładają się na szersze europejskie i światowe tendencje wzmacniania od lat 70. tożsamości religijnej (udział Kościoła katolickiego i Jana Pawła II w obalaniu systemu komunistycznego w Europie Środkowej i Wschodniej, echa rewolucji islamskiej kładącej kres świeckim porządkom na Bliskim Wschodzie) oraz na tendencje w regionie (śmierć Tity, zmiany kadrowe w Komitecie Centralnym, zmiany kadrowe we Wspólnocie Islamskiej, napięcia etniczne w Kosowie).

Współcześnie idea sekularyzacji pojawia się w BiH w ramach dyskusji nad otwarciem i europeizacją kraju (aspekt polityczno-społeczny: negocjacje z Unią Europejską i NATO) i w poszukiwaniach kompromisu pomiędzy tradycyjnymi muzułmańskimi wartościami a wyzwaniami współczesności (prawa człowieka, związki jednopłciowe, balans między życiem religijnym i społecznym.) Temat rozdzielności życia publicznego, politycznego i kwestii religijnych powrócił zwłaszcza po fali zamachów terrorystycznych w Europie Zachodniej w latach 2015–2017, głównie jednak w publicystyce na łamach zorientowanych liberalnie i proeuropejsko magazynów, np. „Stav", „Oslobođenje", prezentujących nurt tzw. nowoczesnego islamu – liberalnego i otwartego, biorącego pod uwagę europejskie wartości, takie jak równość płci, prawa człowieka i demokracja.

Bornić F., *Etnocentrizam, sekularizacija i ustavne promjene – preduvjeti i prepreke evropeizaciije BiH i njene društveno-političke paradigme*, Mostar 2006; Donia R.J., *Islam pod Dvoglavim orlom: Muslimani Bosne i Hercegovine 1878–1914*, Zagreb–Sarajevo 2000; Sarač Rujanac Dž., *Odnos vjerskog i nacionalnog u identitetu Bošnjaka od 1980. do 1990. godine*, Sarajevo 2012.

Agata Jawoszek

SEKULARYZACJA
(Bułgaria)

Leksem „sekularyzacja" (*секуларизация*) należy do nowszych, a przy tym rzadko używanych w języku bułgarskim. Nie występuje ani w słowniku Najdena Gerowa, ani w akademickim słowniku *Речник на съвременния български книжовен език* z 1959 roku. Niemniej pojawia się sporadycznie w tekstach z przełomu XIX i XX wieku, a jego istnienie zaświadcza *Енциклопедически речник* (część 3) z 1907 roku, który definiuje go jako „przekształcenie majątku kościelnego lub zakonnego w świecki, tj. państwowy". I właśnie to podstawowe znaczenie dominuje w kolejnych leksykograficznych ujęciach. W encyklopedii z 1936 roku mowa jest dodatkowo o „przejęciu majątku kościelnego przez państwo". Rozwinięcie znaczenia pojawia się w wydaniach po 1944 roku. Encyklopedia z 1967 roku (*Кратка българска енциклопедия*) podaje obszerną definicję, która ogólnie sprowadza się do aktu transformacji majątku lub stanu kościelnego/duchownego w świecki i odsyła do faktów z Europy Zachodniej. W perspektywie zjawiska feudalizmu zostaje pozytywnie oceniona jako „ważny sposób wyzwalania się władzy królewskiej spod kontroli Kościoła i umacniania finansów państwowych kosztem duchowieństwa". Co istotne, przykłady sekularyzacji ziem odsyłają do wydarzeń z VIII wieku i historii państwa Franków i Bizancjum. Kulminacją ma być jednak → reformacja. Ujęcie to powtarza

się po upadku reżimu komunistycznego. Jedynie encyklopedia z 1994 roku rozróżnia trzy znaczenia pojęcia, wprowadzając przy tym przenośne: wyzwolenie spod wpływu kościelnego lub duchowego. Właśnie element emancypacyjny w szerokim sensie (choć różnie waloryzowany) dominuje w ujęciach teologiczno-socjologicznych. W planie historycznym wszystkie odsyłają do historii Europy Zachodniej, reformacji i oświecenia – do procesu oddzielania sfery kościelnej od państwowej. W konsekwencji pojawia się wątek zeświecczenia kultury, kryzysu wartości chrześcijańskich i szerzej – religijnych.

Drugim leksemem odsyłającym do szeroko rozumianego zjawiska sekularyzacji jest „sekularyzm" (*секуларизъм*). Choć w sensie ścisłym oznacza rozdział państwa od Kościoła, zazwyczaj funkcjonuje jako określenie – negatywnie waloryzowanej w kręgach kościelnych – ideologii, nie tylko zjawiska kulturowego, ale i nurtu w kulturze współczesnej wrogiego wszelkiej religijnej ortodoksji. Występuje właśnie w dyskursie (quasi)teologicznym, przy czym oznacza ogólny stan antyreligijnego zeświecczenia.

Semantykę „sekularyzacji" („sekularyzmu") potwierdzają bułgarskie podręczniki do historii, co istotne – pojęcie to zawsze odnosi się do zjawisk obcych kulturze rodzimej. W XIX wieku i w pierwszej połowie XX wieku o sekularyzacji jest mowa w sensie przejęcia majątku kościelnego na rzecz władz świeckich w czasach → reformacji. I tak według podręcznika Nikołaja Kariejewa (1850–1931) *Учебник по нова история*, przetłumaczonego z języka rosyjskiego i wydanego w 1905 roku, jedną z przyczyn jej rozpowszechniania wśród „panów" jest pragnienie wzbogacenia się kosztem stanu duchownego. „Świecką przyczynę" reformacji jako takiej stanowić miało pragnienie władców uniezależnienia się od Kościoła. Mianem sekularyzacji określa się również przekształcenie Prus Zakonnych w księstwo wasalne. Pojawia się także użycie przenośne: to zeświecczenie myśli i w ogóle życia człowieka, stanowi jedno z osiągnięć → humanizmu i w tym sensie określa całą nowożytność (→ nowoczesność). Generalnie jednak pojęcie sekularyzacji, nawet w późniejszych podręcznikach obowiązujących w okresie międzywojennym, funkcjonuje przede wszystkim w znaczeniu pierwotnym.

Istotne przesunięcie semantyczne w tym względzie zauważalne jest dopiero po 1989 roku. W renomowanym podręczniku *История и цивилизация за 9 клас* (2001) do podstawowych cech nowożytności (→ nowoczesność) należy „sekularyzm" (obok → humanizmu i indywidualizmu). Podkreśla się zmianę w polu zainteresowań: z zaświatów i wieczności na sprawy otaczającego „świata materialnego". Co ciekawe, podana jako pomoc dla ucznia definicja pojęcia sygnalizuje jednak inny aspekt zjawiska: wyzwalanie się spod wpływu religii i Kościoła w sprawach społecznych. Niemniej akcent położony jest na kwestie społeczno-kulturowe i światopoglądowe, a nie czysto polityczno-ekonomiczne.

Funkcjonowanie idei sekularyzacji w kulturze bułgarskiej należy rozpatrywać w perspektywie onomazjologicznej. Aspekt ten jest istotny zwłaszcza w przypadku tekstów z XIX wieku, w których sam leksem w zasadzie nie występuje, ale problemy świeckości i zeświecczenia stanowią jeden z najważniejszych

kontekstów dyskusji nad bułgarskim Kościołem, oświatą i religią w ogóle. Problem relacji sfery świeckiej i duchowej ujawnia się zarówno w krytyce greckiej hierarchii kościelnej, jak i w refleksji nad kształtem niezależnego Kościoła bułgarskiego (→ religia) oraz relacji w nim między ludem/narodem a duchowieństwem (→ naród). W tym sensie dyskurs nad świeckością układa się w trzy pary tematyczne „naród – fanarioci", „naród – duchowieństwo" i „Kościół bułgarski – władza turecka". W tej perspektywie ujawnia się problem relacji Kościół – oświata i Kościół – państwo. Dla działaczy odrodzenia narodowego podział na sferę duchową i świecką jest naturalny, czyli leży w naturze świata, a jego historyczna geneza łączona jest z pojawieniem się religii chrześcijańskiej jako kolejnego stadium rozwoju cywilizacji (→ ewolucja; → postęp). Różnice ujawniają się w sposobie ujmowania ich zależności, co z jednej strony odsyła do prawosławnej idei symfonii władzy imperatora i patriarchy, a więc do tradycyjnego postrzegania państwa jako opiekuna Kościoła, z drugiej – do procesów modernizacyjnych i zmian w sposobie widzenia społecznej roli Kościoła i religii w ogóle.

Tradycyjne ujęcie reprezentuje na przykład dzieło Sofroniusza Wraczanskiego (1739–1813) formułujące rady dla dobrego władcy, który czuwa nad wszystkimi sferami życia narodu (zwłaszcza w *Философски мудрости*, czwartej części tzw. *Втори видински сборник* z 1802 roku oraz w przekładzie z języka greckiego łacińskiego traktatu *Theatron politikon* (*Гражданское позорище*) z 1809 roku). Do tej wizji odwołują się potem działacze na rzecz niezależnego Kościoła bułgarskiego, po pierwsze – przeciwstawiając hierarchię grecką władzy tureckiej, po drugie – wskazując na sułtana jako symbolicznego zwierzchnika – także przez fakt wspomnienia jego imienia zamiast imienia patriarchy greckiego podczas słynnej liturgii w 1860 roku (→ reformacja). Wydany w 1870 roku ukaz legalizujący Egzarchat odczytany zostaje jako potwierdzenie dobrej woli władcy.

Ale jednocześnie pod wpływem zachodniej filozofii i przyrodoznawstwa pojawiają się w tekstach bułgarskich elit elementy nowoczesnego myślenia o relacji między sferą świecką i duchowną. W krytyce fanariotów i „wyrodnej" hierarchii rodzimej uwidacznia się swoisty antyklerykalizm oparty na polaryzacji interesów ludu/narodu i duchowieństwa (→ klerykalizacja). Iwan Seliminski (1799–1866) w krytyce aktualnej formy religii i organizacji kościelnej jako nieodpowiadających „naturalnemu przeznaczeniu człowieka" (→ religia) rekonstruuje w myśl założeń ewolucjonizmu (→ ewolucja) genezę „stanu duchownego" i stwierdza, że przyczyna jego zgubnej dla rozwoju ludzkości dominacji leży w żądzy władzy i zabobonie (np. *Религията, нравствеността и естествено предназначение на човека*, 1843; *Произходът на религиите*, 1861). Ponieważ jedynie konsumuje, a nie produkuje, i w tym sensie nie bierze udziału w życiu wspólnoty, nie służy społeczeństwu. Religia jednak może być narzędziem w rękach polityki także w sensie pozytywnym, czego dowodem jest historia Mojżesza.

Również Todor Ikonomow (1838–1892) uważa, że wynikająca ze ślepej wiary tyrania władzy duchownej przeszkadza → postępowi. Bogate duchowieństwo

to według niego siła eksploatująca lud. Dlatego też w artykule *Хус и Лутер* (1872) chwali Jana Husa i Marcina Lutra za wystąpienie przeciwko posiadaniu przez hierarchię kościelną majątku, za krytykę papieża i duchowego „samodzierżawia" (→ reformacja). Powołując się na prawa historii, przyznaje, że dominacja władzy duchowej miała pozytywną funkcję w dziejach ludzkości, ale wobec aktualnych i nieuchronnych zmian w społeczeństwie należy na nowo ustanowić charakter relacji „duchowe – świeckie". Genezy podziału władz szuka w fakcie istnienia dwóch sfer, symbolizowanym przez podział „ciało – dusza". Tezę tę rozwija na przykładzie historii chrześcijaństwa. Błędne rozumienie tej dychotomii miało przynieść dominację władzy duchownej, co ilustrować ma „papieski katolicyzm". Wprawdzie Ikonomow odnajduje też przykłady negatywnego wpływu władzy świeckiej na kościelną, generalnie dzieje ludzkości widzi jako stan podporządkowania sferze duchowej. Skoro zaś ciało i dusza stanowią jedność, to i władze powinny pozostawać w harmonii, co jest aktualizacją bizantyńskiej koncepcji symfonii władz. Wydaje się jednak, że w istocie oznacza to nie tyle ich rozdział wedle przedmiotu, ile przewagę porządku świeckiego. Sprawy państwowe, gospodarcze i naukowe należą do porządku świeckiego. Lud/naród ma się rządzić sam. Rewizja dotychczasowych stosunków i rozdział między duchowym i świeckim, czyli między Kościołem i państwem, prowadzić ma zatem do radykalnej wolności – wolności w rozwoju moralnym i umysłowym.

Relacja między ludem/narodem a duchowieństwem/Kościołem zajmuje także Petko Sławejkowa (1827–1895). Pisarz wprost zaznacza, że to Kościół jest dla ludu, a nie odwrotnie. Ostro krytykuje pasożytnicze jego zdaniem życie duchownych, zwłaszcza mnichów, podkreślając, że tylko w świecie, a więc w społeczeństwie możliwa jest realizacja chrześcijańskiego ideału braterstwa i miłości. Szczegółowo rozpatruje problem organizacji Egzarchatu. Rozdział władzy świeckiej (*гражданска*) i duchownej (*духовна*) jest dla niego aksjomatem, choć jednocześnie głosi potrzebę kontroli ze strony „narodu", czyli wiernych (por. *Належащи размишления*, 1870; *Работа за представители*, 1870). Odpowiedzi na pytanie o charakter władzy w Kościele – jednoosobowy czy wspólnotowy (reprezentowany według niego odpowiednio przez katolicyzm i protestantyzm) – szuka w Biblii i efektach działania, by opowiedzieć się za synodalnym urządzeniem Kościoła bułgarskiego. Z drugiej strony proponuje powołanie w jego ramach rady świeckich (*съвет на миряните*), która zajmowałaby się sprawami „czysto świeckimi", tak jak synod zajmowałby się sprawami „czysto duchowymi". Co istotne jednak, wybór biskupów powinien być dokonywany nie przez hierarchów a lud/naród i powinno się to wiązać z większą ich wolnością i prawem inicjatywy także w kwestiach lokalnych parafii. W ten sposób Sławejkow odwołuje się do poświadczonego przez Ewangelię ideału apostolskiego, zdradzając tym samym wpływ myśli protestanckiej (→ reformacja).

Za swoiście rozumianym ideałem soborowości, bo odnoszącym się do inaczej pojętej idei ludu, opowiada się także Luben Karawełow (1834–1879),

kiedy w artykule *Христовото учение губи вече своето значение* („Свобода", бр. 22, 1871) ogłasza, że głos ludu/narodu to głos Chrystusa. Duchowieństwo nie ma według niego nic wspólnego z ludem/narodem, gdyż nie zna jego doli. W tym sensie decydującym kryterium okazuje się udział w życiu świeckim. Jednocześnie im większa jest obecność kapłanów we wspólnocie społecznej, tym większe nieszczęście jej członków. Pisarz wydaje się polemizować z potrzebą opieki ze strony władzy świeckiej. O nowym spojrzeniu na kwestię Kościół – państwo świadczy zaś argument przeciw stanowisku Kościoła rosyjskiego, krytycznemu wobec idei niezależności Kościoła bułgarskiego. Jak Karawełow zaznacza, Kościół grecki też nie ma rządu, który by się nim opiekował, i to nie szkodzi jego istnieniu.

Ideał rozdziału państwa od Kościoła ujawnia się również w dyskursie na temat treści nowoczesnego → kształcenia. Zwłaszcza Luben Karawełow i Christo Botew (1848–1876) głoszą całkowicie świeckie nauczanie, a więc o treści świeckiej i realizowane przez osoby świeckie, nastawione na dobro narodu, czyli → postęp. Kierują nimi względy zarówno światopoglądowe, jak i polityczne. Kościół jest nosicielem przestarzałych i skutkujących zniewoleniem idei, a celem → oświaty jest przekazanie wiedzy praktycznej, zgodnej z duchem czasu, opartej na naukach pozytywnych, a tylko świadomi obywatele i rewolucjoniści będą gotowi wywalczyć wolność → ojczyzny.

Kwestia relacji państwa i Kościoła staje się kluczowa po wyzwoleniu, kiedy priorytetem jest organizacja świeckich instytucji państwowych, a w tym kontekście – legitymizacja relacji z Egzarchatem i organizacja szkolnictwa, obecności w nim lekcji katechezy. Argumentacja prawosławna odsyła do → tradycji, ale też praw, jakie miał w imperium osmańskim Patriarchat Konstantynopolitański. Zgodnie z Konstytucją tyrnowską (1879) prawosławie jest → religią dominującą, co stawia Bułgarski Kościół Prawosławny (Българската православна църква) w pozycji uprzywilejowanej. Początkowo duchowni cieszą się pasywnym prawem wyborczym i biorą aktywny udział w życiu politycznym, za rządów Stefana Stambołowa (1854–1895; premier w latach 1887–1894) tracą je w imię idei rozdziału państwa i Kościoła (→ klerykalizacja). Co ciekawe, nigdy nie spotkało się to z oporem ze strony prawosławnych hierarchów, istotniejszą sprawą było uzyskanie gwarancji subsydiów na rzecz rozwoju działalności duszpasterskiej na ziemiach Księstwa (potem Carstwa) Bułgarii oraz poza jego granicami – w Macedonii i Tracji (→ ojczyzna).

Za przejaw specyfiki bułgarskiej relacji między państwem a Kościołem można uznać decyzję o przywoływaniu imienia księcia Ferdynanda I podczas liturgii, mimo że nie jest on wyznania prawosławnego (a katolickiego). Wynikać ma to z faktu, że jako głowa państwa jest symbolem jedności narodu. Sam gest to znak harmonijnej współpracy władzy świeckiej i duchownej. Drugą wymowną kwestią jest zebrana przez wybitnego teologa bułgarskiego okresu międzywojennego Stefana Cankowa (1881–1965) w studium *Българската православна църква от освобождението до настояще време* (1939) prawosławna argumentacja przeciwko małżeństwu cywilnemu, które, wprowadzone do systemu

prawnego Bułgarii, byłoby wyrazem rozdziału państwa i Kościoła. Ślub kościelny zachowuje historyczną jedność między „chrześcijańskim państwem" i „narodowym Kościołem". Ponadto idea ślubu cywilnego powstać miała na Zachodzie, obcym prawosławnej rzeczywistości i naznaczonym walką między władzami w świecie katolickim. W efekcie odpowiedzialność za zeświecczenie, a więc kryjący się za instytucją małżeństwa cywilnego upadek moralny i religijny, ponosić ma cezaropapizm (→ reformacja).

O wzajemnym przeplataniu się wymiarów świeckiego i duchowego świadczy również problem definiowania tych pojęć. Stefan Cankow, głosząc, że kwestia małżeństwa ma charakter „ogólnonarodowy", a nie legislacyjny, stwierdza, że rozdział wymiaru prawnego i kościelnego jest fałszywy. Tym samym nawiązuje do rozważań nad pojęciami *духовен* i *светски*/*мирски*. Jak twierdzi, wskutek nieprawomocnego rozdzielenia tych pojęć, wynikającego z ich błędnego utożsamienia odpowiednio z pojęciami *църковен* i *веществен*, ideał soborowości Statutu Egzarchatu Bułgarskiego upadł. Błędem było również tworzenie analogii między świeckimi w Kościele a obywatelami w państwie, ale właśnie to przyniosło zarówno odsunięcie świeckich od zarządzania sprawami kościelnymi, jak i dopuszczenie do tych spraw w wymiarze finansowym urzędników państwowych.

Na przełomie XIX i XX wieku, głównie w okresie międzywojennym, zjawisko sekularyzacji ulega tematyzacji jako zeświecczenie społeczeństwa/narodu, co wiąże się z doświadczeniem upadku tradycyjnych wartości i obrzędowości religijnej, częściowo w efekcie rosnącego wpływu światopoglądu materialistycznego, ale i popularności ujęć ezoterycznych (→ religia). Można wówczas zaobserwować ateizm (*безбожие*) „nowych czasów" (→ nowoczesność) i odejście narodu bułgarskiego od prawosławia. Wizerunek Bułgara jako niewierzącego lub heretyka dominuje po pierwszej wojnie światowej, ale problem pozornej religijności podejmowany jest już w drugiej połowie XIX wieku, kiedy zwłaszcza po wyzwoleniu wkracza w przestrzeń bułgarską z jednej strony myśl oświeceniowa (wolterianizm, darwinizm), z drugiej – ideologia marksistowska, obie głoszące → postęp nauki i wyzwolenie ludzkości z „oków" → tradycji. W sytuacji pluralizacji światopoglądowej, ale i coraz większej popularności ideałów scjentystycznych kwestia tradycyjnej religijności staje się szczególnie problematyczna.

Niemniej już Petko Sławejkow – w kontekście polemik z innowierczymi misjami na ziemiach bułgarskich – stwierdza wprost, że religijność bułgarska jest pozorna: „Katolikami i protestantami Bułgarzy nie zostaną, ale prawosławnymi też nie! Albo inaczej. Bułgarzy pozostaną prawosławni wedle nazwy, a w istocie – bez wiary [*безверни*]" (P. Sławejkow, ***, „България" 1860). „Ojcem" poglądu o bułgarskim indyferentyzmie religijnym (funkcjonującym obecnie jako autostereotyp) jest wszakże Bojan Penew (1882–1927), wybitny historyk literatury i slawista, który właśnie na podstawie odczytania rodzimej literatury w duchu psychologii narodowej (→ bułgarska psychologia narodowa) – i w porównaniu z „mistycznymi" literaturami polską i rosyjską – ogłasza w 1921 roku, że Bułgar to trzeźwy realista i pragmatyk (→ racjonalizm).

W latach 20. XX wieku utwierdza się opinia o niereligijności literatury bułgarskiej, co poświadcza siłę oddziaływania herderowskiej koncepcji, że literatura jest wyrazicielem ducha narodowego, ale też pokazuje, że przedmiotem refleksji jest tylko ta najnowsza, datowana od XIX wieku, niejako przeciwstawiana starobułgarskiej, cerkiewnosłowiańskiej (→ nowoczesność). I tak na przykład Georgi Konstantinow (1902–1970), uznany krytyk literacki, a przy tym wyznawca tołstoizmu, analizując w tym kontekście obraz Jezusa w literaturze bułgarskiej, wychwala tradycję bogomilską (→ bogomilstwo), widząc w niej oryginalną religię bułgarską, która ma się wyrażać w ideale sprawiedliwości społecznej „tu i teraz" (*Религиозен дух и образ на Исуса в българската литература*, 1927). Natomiast poeta i krytyk Atanas Dałczew (1904–1978) wprost odrzuca bułgarskie próby stworzenia liryki religijnej, widząc w nich jedynie estetyzację religijnych rekwizytów, a nie świadectwo doświadczenia mistycznego (*Религиозното чувство в българската лирика*, 1929). Wszyscy jednak, poszukując zmitologizowanej autentyczności, wydają się podporządkowani ideałowi narodowemu, a nie uniwersalnemu. Dochodzi tak do utwierdzenia poglądu, że motywy religijne/biblijne mają charakter niebułgarski. Ostatecznie dyskurs krytycznoliteracki (a w kolejnych dekadach także literaturoznawczy) staje się w odniesieniu do problematyki sekularyzacji swoistym papierkiem lakmusowym.

Również w środowisku kościelnym widać podporządkowanie kwestii religijnych narodowym, chociaż w tym kontekście celem jest apologia bułgarskiej religijności. Sporadyczne jakoby wśród rodzimych pisarzy postawy antykościelne zostają przypisane zgubnemu wpływowi Zachodu i rosyjskiego nihilizmu. Dominuje przekonanie, że ludzie sztuki z natury są wrażliwi na pytania o wieczność (utożsamiane z kwestiami religijnymi). W efekcie wszelkie podjęcie tematu „metafizycznego" zasługuje na pochwałę. Nieporozumienia o charakterze kompensacyjnym występują nawet u największych autorytetów. Na przykład znany profesor teologii, archimandryta Eutymiusz (Sapundżijew) (1884–1943), w studium *Отрицатели на религията ли са българските поети и писатели* (1942) na podstawie analizy podejmowanych przez bułgarskich pisarzy tematów uznaje, że z punktu widzenia prawidłowego stosunku do wiary chrześcijańskiej na pierwszym miejscu należy postawić Todora Włajkowa (1865–1943), pisarza realistę opisującego życie na bułgarskiej wsi.

O znaczeniu dyskusji nad charakterem bułgarskiej religijności świadczy fakt, że obejmują całe spektrum poglądów (od tezy o obojętności do tezy o gorliwości lub heretyckości) wartościowanych przy tym zarówno pozytywnie, jak i negatywnie, w zależności od światopoglądowych założeń oraz rozumienia → tradycji i → religii. W tym kontekście przedmiotem powszechnej konstatacji jest również wyznawany przez Bułgarów ludowy wariant chrześcijaństwa. Na tej obserwacji opiera się na początku lat 40. XX wieku Iwan Chadżijski (1907–1944), socjolog i etnograf, który korzystając z narzędzi psychologii narodowej, akcentuje synkretyczność bułgarskiej duchowości (*Бит и душевност на нашия народ*, 1940).

I tak autonarracja o stosunku do Kościoła funkcjonuje z jednej strony w odniesieniu do idei prawosławia jako elementu tożsamości narodowej, z drugiej – w kontekście tradycji ludowej jako elementu tożsamości lokalnej. Na to zaś nakłada się popularna wersja antyklerykalizmu, reprezentowana przez bułgarskich „wolterianów" czy „wolnomyślicieli" mających opinię zaznajomionych z najbardziej aktualnymi tekstami krytyków religii.

Na uwagę zasługują tu świeckie definicje religii jako nauki etycznej lub ideologii, paradoksalnie umacniane przez kręgi kościelne, co wynika z przyjętej argumentacji w polemikach z materializmem i przeciwnikami prawosławia utożsamianego z narodowością (→ religia). O sekularyzacji świadczy również dyskurs antyreligijny odwołujący się do osiągnięć nowoczesnej nauki. Najwyraźniejszym jednak przejawem świeckiej perspektywy jest zauważalny już w XIX wieku – choć funkcjonujący w zmieniających się kontekstach – rzekomy antyklerykalizm bułgarskiej inteligencji (→ klerykalizacja; → inteligencja bułgarska), wyrażający się w krytyce duchowieństwa zarówno w związku z walką o niezależny Kościół bułgarski, jak i propagowaniem idei → rewolucji i → liberalizmu.

Świadectwem rozumienia sekularyzacji jako ateizacji są poglądy bułgarskich ezoteryków. Formułują oni diagnozę powszechnego kryzysu, który ma się sprowadzać właśnie do doświadczenia zeświecczenia, czyli ustanowienia śmierci ducha, co przejawia się zarówno w „tryumfującym" materializmie (ateizmie, marksizmie), jak i w „martwej" obrzędowości kościelnej. Teozof i pisarz Nikołaj Rajnow (1889–1954), rozwijając myśl Heleny Bławatskiej i Annie Besant, ale i Fryderyka Nietzschego oraz Rabindranatha Tagore, w artykule *Мистика и безверие* (1919) wskazuje na przykład, że między mistykami (tj. teozofami) a niewierzącymi, do których zalicza nie tylko ateistów, ale i fanatyków religijnych oraz szowinistów (nacjonalistów), toczy się wojna. Petyr Dynow (1864–1944) w kazaniu *Добрите дарби* (*Неделни Беседи*, 25 VI 1933) mówi wprost, że współcześni ludzie stracili wiarę (*обезверили се*). Sofronij Nikow (1880–1959) w książce *Прераждането* (1922) mówi wprost o agonii → religii. W tym ujęciu odpowiedzialność za upadek ponosi Kościół. Religia instytucjonalna pojmowana jest jako błędna, bo zafałszowana, a przy tym nienaukowa (zabobonna, czyli nierozumna; → racjonalizm). W efekcie okazuje się źródłem przemocy, a więc przyczyną zła. Fakt przywoływania w tym kontekście wojen religijnych, a zwłaszcza inkwizycji, wskazuje na spuściznę myśli zachodniej, a więc obcej, jeśli chodzi o doświadczenie Wschodu, ale niejako wpisującej się w tradycję polemik międzykonfesyjnych, w których w oczach prawosławia Zachód jako Kościół katolicki to uosobienie herezji i grzechu. Znaczenie ma zwłaszcza ponadto wpływ tradycji protestanckiej, adaptowanej przez bułgarskie elity od drugiej połowu XIX wieku, prezentującej → reformację jako triumf postępu i rozumu nad zabobonem i obłudą. Niemniej tutaj dominuje oświeceniowy postulat jej zgodności z rozumem i nauką. Kiedy bułgarscy ezoterycy apelują o nową religię, ujawniają w istocie jej świeckie rozumienie. Chodzi o postawę moralną, która wynika z osiągniętej harmonii z bytem, a więc poczucia jedności (braterstwa). Celem jest stworzenie „Królestwa Bożego na ziemi".

Fakt ten najlepiej odsłania sekularyzację myśli (w sensie swoistej immanentyzacji, a nawet racjonalizacji perspektywy): przedmiotem zainteresowania, ale i optymistycznej wiary jest odniesienie do życia doczesnego – „tu i teraz".

Sekularyzacja pojęta jako ateizacja społeczeństwa stanowi treść dominującego dyskursu, jak i życiowe doświadczenie wielu ludzi w okresie komunizmu. Pojawia się nie tylko w oficjalnej ideologii partyjnej, lecz także w konkretnych próbach utwierdzenia – w kluczu psychologii narodowej – mitu Bułgara jako ateisty (np. P. Cwetkow, *Антирелигиозните традиции в българската литература*, 1963). Status dowodu koronnego zdobył „antyklerykalizm" XIX wieku, ale także diagnoza religijnej synkretyczności, dalekiej od kanonów Kościoła. Wpisuje się to w ogólny proces adaptowania dziedzictwa odrodzenia narodowego, także tego religijnego, dla potrzeb propagandy komunistycznej. W efekcie walka o Kościół bułgarski odczytana zostaje jako jedynie wymuszona czasami strategia, w istocie mająca na celu tylko emancypację polityczną. Odrzucenie autorytetu instytucji religijnej ujawniać ma również zjawisko tzw. chrześcijaństwa ludowego.

W dyskursie partyjnym sekularyzacji ulega również tradycja średniowieczna (początkowo odrzucana ze względu na imperatyw ateizacji, ale potem przyswojona w celu zbudowania jednolitej wizji historii narodowej i legitymizacji władzy komunistycznej), w tym postacie bułgarskich świętych (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie), a nawet ruchy heretyckie, odczytywane (jak wszystkie zjawiska z zakresu historii Kościoła czy religii) w kluczu społecznym (→ bogomilstwo). Z drugiej jednak strony pod znakiem zapytania sekularyzację jako ateizację stawia w czasach późnej Ludowej Republiki Bułgarii polityka kulturalna Ludmiły Żiwkowej (1942–1981), która odwołuje się do ezoterycznej spuścizny Nikołaja Roericha (1874–1947), ale też do autorytetu ludowej uzdrowicielki i prorokini Baby Wangi. Dochodzi więc do swoistej symbiozy elementów władzy/sfery świeckiej i duchowej, a jednocześnie do aktualizacji światopoglądu quasi-religijnego.

Po 1989 roku na fali rewitalizacji, ale i reinterpretacji religijnej spuścizny kultury bułgarskiej, a także otwarcia się na nowe nurty w kulturze zachodnioeuropejskiej, ponownie postawione zostaje pytanie o relacje religia – naród, Kościół – państwo. Kwestia sekularyzacji jako przejawu → nowoczesności staje się także przedmiotem badań naukowych. Zgodnie z konstytucją Republiki Bułgarii z 1991 roku prawosławie stanowi religię tradycyjną i w tym sensie obecną w przestrzeni publicznej, choć rozdział obu władz formalnie istnieje (zob. par. 13, punkt 2 Konstytucji Republiki Bułgarii z 1991 roku: „Instytucje religijne są oddzielone od państwa"). Jednak relacja między państwem a Kościołem i stosunek do religii tradycyjnej Bułgara wskazuje na sekularyzację szczególnej formy, być może związaną ze specyfiką tradycji prawosławnej i teologicznej koncepcji symfonii władzy. Jako niepodważalny społecznie funkcjonuje fakt, iż Bułgarska Cerkiew Prawosławna niejako namaszcza swoim współuczestnictwem w rytuałach publicznych czy politycznych autorytet władzy świeckiej. Kontynuuje tym samym tradycję wspierania państwa i ścisłego

związku z władzą świecką, ale fakt nie jest odczytywany ani jako przejaw → klerykalizacji (gdyż ta funkcjonuje jako zjawisko niejako z natury obce rodzimej kulturze), ani jako złamanie konstytucyjnej zasady rozdziału państwa i Kościoła. Punktem odniesienia jest → tradycja odrodzeniowa i dobro wspólnoty pojętej w kategoriach narodowych. Ponadto typowe dla procesu formowania się bułgarskiej kultury nowoczesnej nierozróżnianie tożsamości religijnej i narodowej doprowadziło do odwrócenia sensów. Wyznanie ortodoksyjne pełni jedynie funkcję „religii kulturowej", utwierdzonej przez → naród, a nie zobowiązującej doktryny światopoglądowej, tak że możliwe staje się jednoczesne deklarowanie przynależności do prawosławia i braku wiary w Boga. Za przejaw „sekularyzacji indywidualnej", wyrażającej się w porzuceniu autorytetu Instytucji, można też uznać ogromną popularność ruchów ezoterycznych i quasi-religijnych (zwłaszcza rodzimych), realizujących postulat autentyczności i wyzwolenia z opresji władzy właśnie na drodze własnej wersji religii, łączącej heterogeniczne w swej istocie, wyrwane z kontekstu elementy napotkanych wierzeń i praktyk kultycznych.

W efekcie pluralizacji światopoglądowej i zmiany warunków wyznawania wiary w konserwatywnych kręgach (około)kościelnych „sekularyzacja" – także pod pojęciem sekularyzmu – staje się obiektem najostrzejszej krytyki, przejawem szatańskiego działania w świecie i tak – największym zagrożeniem dla wierzących i prawosławia w ogóle. Uwidacznia się tu semantyka świata – świeckości i biblijna metafora Księcia tego świata. Sekularyzacja to śmierć duchowa, sprowadzona przez „zgniły", bezduszny Zachód. W ten sposób ujawnia się przewrotne – oparte na wymiarze funkcjonalnym – powinowactwo myśli konserwatywnej z ezoteryczną, a nawet komunistyczną.

Бъчваров М., *Борбата на българските възрожденци против религиозните заблуди*, София 1966; Джевиецка Е., *За мястото на библейския текст в новата българска литература. Рецепции – интерпретации – предизвикателства*, „Литературна мисъл" 2017, бр. 1, с. 3–26; Димитрова Н., *Религия и национализъм. Идеи за религията в междувоенния период в България*, Велико Търново 2006; Жечев Т., *Българският Великден или Страстите български*, София 1975; Szwat-Gyłybowa G., *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.

Ewelina Drzewiecka

SEKULARYZACJA
(Chorwacja)

Chorwackie pojęcie *sekularizacija*, które pochodzi od francuskiego wyrazu *sécularisation* oznaczającego zeświecczenie lub upaństwowienie, utworzonego na podstawie łacińskiego *saecularis*, czyli „świecki", w lokalnych opracowaniach encyklopedycznych rozumiane jest trojako. Po pierwsze, jako proces odbierania przez władze świeckie kościelnego majątku i jego przemiana w państwowy. Po drugie, w obrębie Kościoła katolickiego jako akt powrotu księży, zakonników i sióstr do stanu świeckiego. I po trzecie, w socjologii – w szerokim znaczeniu – jako zmniejszanie mocy, wpływów i licznych niegdyś funkcji Kościoła, które we współczesnych społeczeństwach przejęły prawie w całości świeckie instytucje. W tym sensie sekularyzacja jest ściśle powiązana z procesem modernizacji. W wąskim znaczeniu sekularyzację rozumie się również jako spadek poziomu religijności i zanikanie praktyk religijnych w społeczeństwie. Oba procesy najczęściej są powiązane (*Hrvatska enciklopedija Leksikografskog zavoda Miroslav Krleža*, 1999–2009). Współcześni socjologowie religii, m.in. Željko Mardešić (1933–2006), akcentują, że proces sekularyzacji może obejmować trzy poziomy – społeczeństwo, Kościół i jednostkę. Dla społeczeństwa rozpoczął się wraz z nowoczesnością, czyli mniej więcej w XIX wieku, a poprzedził go etap „samosekularyzacji" Kościoła katolickiego, który jako podstawę swojej nauki i uzasadnienie chrześcijańskiej wiary przyjął filozofię Arystotelesa, zorganizował się też na kształt państwa, stając tym samym po stronie ziemskiego *ratio* w porządku prawnym, w polityce i sposobie myślenia. Zaaplikowany w ten sposób racjonalizm przyczynił się, zdaniem Mardešicia, do postępowania procesu sekularyzacji społeczeństwa, ta zaś miała wpłynąć na zmniejszenie potrzeb religijnych jednostki (Ž. Mardešić, *Kršćanstvo i sekularizacija*, 2006).

W chorwackiej prasie z drugiej połowy XIX wieku (m.in. „Carsko-kr. službene narodne novine", „Narodne novine", „Domobran", „Zatočnik") leksem *sekularizacija* występuje rzadko i niemal zawsze w znaczeniu konfiskaty dóbr klasztornych. Synonimiczne względem niego pojęcia *posvjetovljenje* ('zeświecczenie') i *laicizacija* ('laicyzacja') w zasadzie nie występują. Najpopularniejszy z grupy wyrazów bliskoznacznych jest leksem *bezvjerstvo* ('brak wiary'), który pojawia się regularnie w latach 70., 80. i 90. XIX wieku, na przykład w periodyku „Napredak" poświęconym pedagogice i oświacie. *Bezvjerstvo* najczęściej jest określeniem mającym wydźwięk pejoratywny, oznacza szerzącą się w społeczeństwie niewiarę, a co z tym związane – upadek moralności, nieszanowanie zasad itp. Należy jednak zaznaczyć, że na łamach tego dość postępowego jednak czasopisma przeważają artykuły, których autorzy odpierają zarzuty odnośnie do tego, jakoby współcześni im nauczyciele, „nowoczesna" szkoła czy „nowoczesne" przepisy prawne dotyczące systemu edukacji szerzyły bezbożnictwo w narodzie. Dominuje raczej przekonanie, że formalne rozdzielenie funkcji

państwa i Kościoła na polu oświaty czy niewprowadzanie szkół konfesyjnych przysłuży się poziomowi edukacji publicznej. Przyjęcie przez Chorwatów w pewnych obszarach postulatów związanych z sekularyzacją nie jest jednak jednoznaczne z ich odcięciem się od religii czy jej negowaniem. Propaguje się zeświecczenie instytucjonalne szkół, ale nie merytoryczne (w programach nauczania). Znamienne w tym kontekście są słowa Jure Turicia (1861–1944), jednego z ważniejszych pedagogów ówczesnych czasów, nauczyciela w Sarajewie i Petrinji, a także profesora Uniwersytetu w Zagrzebiu (1919–1926), z artykułu *Nekoja pitanja, upravljena zagovornicima konfesijske škole*: „Ale czy to pięknie, kiedy się mówi o bezbożnej szkole, że się włącza w tę rozmowę naszą chorwacką szkołę, która pozostawiła widoczną pieczęć wiary Chrystusowej i która swoim wnętrzem oraz zewnętrzem odpowiada całkowicie prawu bożemu, i która ze względu na wielkie szkody dla narodu i dla tej wiary nie może zamknąć drzwi jednej lub drugiej chrześcijańskiej konfesji" („Napredak" 1888, br. 8). Ideę o „bezbożności" chorwackiej szkoły w związku z tym, że nie jest wyznaniowa, odrzuca także filozof i pedagog Ljudevit Dvorniković (1861–1933) w artykule *Može li se opravdano prigovoriti načelima na kojima se osniva rad današnje pučke škole* („Napredak" 1894, br. 27). Zarazem opowiada się za „nowoczesnymi" zmianami w systemie szkolnictwa, jako że odbywają się zgodnie z zasadami naturalnego procesu kulturowego. Dziewiętnastowieczne dyskusje na temat funkcjonowania szkół konfesyjnych, roli księży i nauczycieli w edukacji, ale także na przykład dotyczące potrzeby publikacji dzieł klasyków pedagogiki, do których zaliczano m.in. Jeana-Jacques'a Rousseau i jego traktat *Émile, ou De l'éducation* („Književna smotra" 1889, br. 4), świadczą o tym, że choć samo słowo „sekularyzacja" nie dominowało w dyskursie publicznym, jej stopniowe, nienarzucające się kontekstualne oddziaływanie zaznaczało się wyraźnie.

Sekularyzacja rozumiana jako proces konfiskaty majątku kościelnego i zmniejszanie wpływu Kościoła katolickiego jako instytucji feudalnej, w dodatku zależnej od Rzymu, wprowadzana była w obszarze polityki państwowej w monarchii Habsburgów, której częścią była Chorwacja, już za czasów Józefa II. Władca ten dążył do ograniczenia roli Kościoła do obszaru duchowego – nauki religii, wygłaszania homilii, udzielania sakramentów i innych praktyk liturgicznych, instytucjonalnie natomiast chciał go podporządkować nadzorowi państwa. W związku z tym zabronił bezpośredniego kontaktu biskupów z Watykanem bez zgody cesarskiej, nie pozwalał na ogłaszanie papieskich bulli, a listy pasterskie poddawał cenzurze państwowej. Patentem z 1783 roku wprowadził małżeństwo i sądownictwo cywilne, odrzucił także kościelną jurysdykcję nad księżmi w kwestiach obywatelskich. Ponadto odebrał poszczególnym zakonom przywileje w zakresie oświaty, co miało znaczenie głównie dla jezuitów, ponieważ prowadzili wiele szkół średnich i wyższych, zamknął także klasztory, które nie miały na celu pracy charytatywnej na rzecz społeczeństwa, a ich majątki przekazał na budowę nowych parafii i kształcenie księży. Zapewnił im państwowe płace (tzw. *kongrua*). Ze względów oszczędnościowych ingerował

też w kwestie liturgiczno-ceremonialne. Skończył z barokowym przepychem pobożności, publicznymi procesjami i świętami. Kościół katolicki zamierzał przekształcić w pomocnika państwa, duchowni zaś mieli zostać jego urzędnikami. Nie trzymał się też zasady oświeconego absolutyzmu dotyczącej równoprawności religii. Katolicyzm pozostał religią dominującą, wobec innych wyznań uznanych przez państwo ogłoszono tolerancję, co nie oznaczało jednak możliwości organizowania przez ich wyznawców ceremonii w przestrzeni publicznej (członkowie Kościoła ewangelicko-augsburskiego, wyznawcy kalwinizmu i prawosławia mieli prawo uczestniczenia w nich w specjalnych budynkach, mieli też prawa obywatelskie, mogli zdobywać tytuły akademickie i urzędnicze za specjalnym przyzwoleniem; Żydom tych praw nie przyznano). Do zmiany relacji na linii „Kościół – państwo" doszło po rewolucji 1848 roku, powołaniu na stanowisko ministra edukacji i religii Leo Thuna i po konferencji biskupów w 1849 roku, na której kościelni hierarchowie wysunęli postulaty mające na celu zrzucenie zwierzchnictwa państwa nad Kościołem. Przyjęty ostatecznie w 1855 roku przez Piusa IX i Franciszka Józefa konkordat przywracał Kościołowi szerokie wpływy poza obszarem religii. Postanowiono, że państwo austriackie nie będzie kwestionować władzy papieskiej nad biskupami i księżmi, a nauka religii pozostaje w zakresie obowiązków Kościoła. W oświacie przewidziano współdziałanie obu instytucji. Państwowe prawo dotyczące zawierania związków małżeńskich miało być uchwalone na podstawie prawa kanonicznego. Księża powrócili pod jurysdykcję Kościoła. Państwo miało wspomagać ich rozwój i wykształcenie i nie sięgać po majątek kościelny. Przepisy te zostały niechętnie przyjęte przez liberałów działających w monarchii, którzy w ciągu kilkunastu lat doprowadzili do wprowadzenia wielu praw modyfikujących postanowienia konkordatu – m.in. w kwestii konfesji i pozycji Kościoła katolickiego w państwie – a ostatecznie do jego rozwiązania w 1870 roku.

W Chorwacji konkordat poparł ówczesny arcybiskup nowo powstałej metropolii zagrzebskiej (1852) Juraj Haulik (1788–1869), jednak większość księży związanych z ruchem iliryjskim była mu niechętna. Rozczarowanie dotyczyło także wprowadzonych wcześniej patentów, które nie gwarantowały liturgii w języku narodowym, odejścia od celibatu i obsadzania najważniejszych funkcji kościelnych wyłącznie przez Chorwatów. Sam Haulik zresztą prowadził politykę w duchu wspomagania absolutystycznego państwa i germanizacji przy pomocy kapłanów tyrolskich z biskupstwa Brixen, co skutkowało odrzuceniem jej przez licznych rodzimych intelektualistów. Hierarchię kościelną atakowali wówczas m.in. Adolf Veber Tkalčević (1825–1889) i Ljudevit Vukotinović (1813–1893). Samego Haulika określano pejoratywnym mianem „jezuity najczystszej krwi" i przydomkiem „Đuro Natražnjak" (czyli 'wsteczniak') (→ *natražnjaštvo* – Chorwacja). De facto jednak zaledwie dwa wprowadzone na poziomie państwa prawa ograniczyły jurysdykcję Kościoła katolickiego w Chorwacji – *Prawo o emancypacji Żydów* z 1873 roku i wydane rok później przepisy bana Ivana Mažuranicia dotyczące oświaty. Na ich podstawie Kościołowi odebrano zwierzchnictwo nad kształceniem, zostawiając jedynie prawa w kwestii nauczania religii.

Trudno jednak uznać, że w kraju w XIX wieku sekularyzacja znacząco postępowała, jeśli w życiu publicznym większość funkcji za przyzwoleniem narodu – zarówno na północy kraju (także m.in. w wybieralnym od 1848 roku chorwackim parlamencie), jak i w jeszcze większym stopniu na południu – pełnili lokalni księża pozostający jedną z niewielu wykształconych warstw w społeczeństwie. Reprezentowali różne partie i różne w ich obrębie frakcje, działając na rzecz oświaty, otwierając narodowe instytucje kulturalne, szkoły i uniwersytet, zakładając nowe periodyki. Oznacza to, że liberalne prądy, które docierały z Austrii czy Węgier, miały umiarkowany oddźwięk w XIX-wiecznej Chorwacji, nie stanowiąc głównego przedmiotu toczących się debat. Nie zaistniał w zasadzie problem ścierania się światopoglądu świeckiego i religijnego, albowiem narodowe i sekularne (!) ideologie były często tworzone i popierane przez ludzi Kościoła (w tym idea jugosłowiańska Partii Narodowej – Narodna stranka – biskupa Strossmayera czy → *pravaštvo* partii Starčevicia), nie służyły jednak afirmacji jego interesów, religię niekiedy instrumentalizowały i wykorzystywały do własnych celów (zwłaszcza na pewnym etapie *pravaštvo*), a skoncentrowane były wokół problemu wyzwolenia kraju i wyboru najbardziej adekwatnej ścieżki do realizacji tej idei. De facto sam kler, nie odżegnując się od religii, działał na jej niekorzyść, przedkładając inne (głównie narodowe) wartości nad krzewienie pobożności.

Za słabe przejawy sekularyzacji można uznać przekonania niektórych znaczących osobistości XIX wieku – np. Eugena Kvaternika (1825–1871) i Ante Starčevicia (1823–1896) – odnośnie do liberalnej zasady mówiącej, że wiara jest kwestią prywatną jednostki. Starčević mocno akcentował również niechęć do uczestnictwa kleru w życiu politycznym, co na początku XX wieku stało się popularnym postulatem wśród lokalnych liberałów. Pewne przejawy spadku poziomu religijności w społeczeństwie komentują m.in. w prywatnej korespondencji katolicki duchowny, historyk, publicysta i polityk Franjo Rački (1828–1894) oraz biskup Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), pisząc, że liberałowie to ci, którzy „chcą chrześcijaństwa bez dogmatów i symboli chrześcijańskich, którzy zostawiwszy podstawową chrześcijańską zasadę, kłaniają się produktowi swojego umysłu – a więc samym sobie, którzy w XIX wieku są tak dojrzali swoim umysłem, że niepotrzebna jest im ani chrześcijańska teologia, ani chrześcijańska moralność” (*Korespondencija Rački – Strossmayer*, ur. F. Šišić, 1928). „Wrogiem” staje się źle pojęty, zdaniem samych komentatorów, liberalizm, nie zaś własne działania na polu narodowym, które redefiniowały społeczne *sacrum*.

W Chorwacji do zaostrzenia relacji pewnej części społeczeństwa z Kościołem katolickim doszło dopiero pod koniec wieku XIX, kiedy miejsce lokalnych „liberałów” – zajmowane dotychczas głównie przez duchownych formułujących postępowo-wolnościowe postulaty w duchu narodowym – zajęła grupa młodych bardziej radykalnych działaczy Postępowej Młodzieży (Napredna omladina), pozostających pod wpływem prądów z Wiednia, a jeszcze bardziej z Pragi, gdzie studiowali, zapoznając się m.in. z myślą Tomáša Masaryka i przejmując

od niego nie tylko ideały wzajemności słowiańskiej, specyficzne rozumienie filozofii historii, ale również przekonanie o „zapóźnieniu" katolicyzmu i „postępowości" protestanckiej reformacji (zwłaszcza czeskiej) (→ liberalizm – Chorwacja). Grupa ta minimalizowała osiągnięcia działaczy XIX wieku i przyczyniła się do pojawienia się na gruncie chorwackim zjawiska klerykalizmu – pod tym pojęciem rozumiano wysoki stopień obecności katolickiego kleru w chorwackiej kulturze, zwłaszcza w instytucjach narodowych, takich jak Jugosłowiańska Akademia Nauk i Sztuk (Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti) i Macierz Chorwacka (Matica hrvatska), a także w polityce. Uderzano nie tylko w fakt obecności duchowieństwa w przestrzeni publicznej, ale podważano również dogmaty wiary, wykazując na przykład, że katolicyzm jest wypaczeniem nauki Chrystusa, w czym widoczne są wpływy antykatolicyzmu Masaryka, czyli ewangelickiej interpretacji chrześcijaństwa, koncentrującej się na moralności i odejściu od czystej doktryny kościelnej. W praktyce próby wykazania nieautentyczności katolicyzmu miały na celu udowodnienie jego antynarodowego charakteru i oddzielenie kraju od „jarzma" Rzymu. Trudno jednak ocenić, jaki skutek przyniosły te działania. Pewne jest, że na początku wieku XX z inicjatywy m.in. biskupa Antona Mahniča (1850–1920) doszło do ogromnej mobilizacji lokalnych środowisk kościelnych na polu działania na rzecz wiernych laików (Hrvatski katolički pokret – Chorwacki Ruch Katolicki), które miały na celu upowszechnienie wartości chrześcijańskich w społeczeństwie (→ klerykalizacja – Chorwacja). U progu wieku XX – w 1900 roku – odbył się też pierwszy chorwacki wszechkatolicki kongres w Zagrzebiu, podczas którego hierarchia kościelna próbowała się zmierzyć z wieloma problemami dotyczącymi Kościoła i religii. Jednym z komentowanych tematów była kwestia relacji państwa i Kościoła, którą prezentował prawnik, profesor i polityk Aleksandar (Šandor) Bresztyenszky (1843–1904), katolik ideowo bliski arcybiskupowi bośniackiemu Josipowi Stadlerowi (1843–1918). W swoim wystąpieniu Bresztyenszky przeanalizował trzy podstawy ideowe relacji Kościół – państwo, czyli materializm, racjonalizm i katolicki punkt widzenia oparty na treściach zawartych w encyklice *Libertas praestantissimum* Leona XIII z 1888 roku, uznając to ostatnie źródło za jedyne adekwatne do kształtowania podstaw życia jednostkowego i kolektywnego. Zaznaczył, że arystotelesowsko-tomistyczna jasno ustrukturowana i hierarchiczna wizja świata w XIX stuleciu wzbudzała już niepokój. Zwrócił uwagę, że istnieje „prawo naturalne", które umożliwia działanie w granicach obowiązku i zgodnie z celem, co jest wyrazem ludzkiej partycypacji w umyśle Boga. Na podstawie tego prawa człowiek naturalnie dąży do stworzenia praw szczegółowych, które będą najlepsze dla rodziny jako takiej i dla państwa. Wynika z tego, że to przez Boga „osadzone" prawo (i nic więcej) jest podstawą także przepisów państwowych. Dlatego też państwo pozostaje niejako zależne od „wyższych praw". Chrześcijanie ponadto są winni lojalność wspólnocie zwanej Kościołem, ponieważ jej powierzają kwestię własnego zbawienia. Kościół, zdaniem Bresztyenszkiego, nie zaprzecza suwerenności państwa w kwestii dbałości o dobre życie jego obywateli, co wynika

zresztą z encykliki *Immortale Dei* Leona XIII z 1885 roku. Niemniej musi oczekiwać pewnych praw i wolności dla swojej hierarchii i w celu szerzenia wiary. Dlatego też nie jest prawdą, że obie te sfery można definitywnie rozłączyć, wręcz przeciwnie: „do osiągnięcia dobrobytu rodu ludzkiego niezbędna jest zgodna i wspólna praca Kościoła i państwa w wyznaczonych granicach" (cyt. za: S. Korenić, *Prvi hrvatski katolički sastanak*, 1900). Oddzielenie tych sfer uważał więc za nienaturalne, „nowoczesność" owej idei nie była wystarczającym powodem, aby ją propagować. Uznawał ponadto, że najlepiej zakres obowiązków i wolności obu podmiotów reguluje konkordat, toteż nie zgadzał się z tezą, że jest on formą podporządkowywania państwa Kościołowi. Nie był też przychylny idei Kościołów narodowych odcinających się od Rzymu, co propagowała część zwolenników idei jugosłowiańskiej i połączenia chorwackiego katolicyzmu z serbskim prawosławiem. Akcentował również, że Kościołowi nie jest potrzebna asystencja państwa w kwestii regulacji jego stosunków z innymi wyznaniami.

Z punktu widzenia problematyki sekularyzacji istotna była także na omawianym kongresie sekcja poświęcona prasie katolickiej, w której występowali dwaj mówcy – aktywista, adwokat i polityk popierający Starčevicia Ivan Ružić (1849–1915) oraz prezbiter i polityk z obozu *pravašy* Juraj Tomac (1866–1930). Pierwszy akcentował konieczność istnienia prasy katolickiej jako reakcji na liberalną, szerzącą się bezbożność na planie politycznym i społecznym. Podkreślał również, że powinna mieć wybitnie „chorwackiego ducha", być pronarodowa. Tomac zaznaczył potrzebę zgody między katolickimi gazetami, której – jak wiadomo – nigdy nie było, i współpracę ich wydawców z hierarchią kościelną.

Tego typu wystąpienia (na temat wagi religii w życiu Chorwatów mówił także m.in. Josip Stadler podczas specjalnego zebrania), jak i wybiórczo przytoczone fakty z życia kulturalnego i społeczno-politycznego Chorwacji świadczą o tym, że religia w społeczeństwie niezmiennie zachowywała wysoką pozycję (→ religia – Chorwacja). Tutejsi liberałowie posuwali się co najwyżej do krytyki w prasie papiestwa, próbując obniżyć jego rangę jako autorytetu, potępiali klerykalizm, sięgając w opisach przywar duchowieństwa po niewybredne metafory, odrzucali (werbalnie) wszystko, co miało związek z Kościołem i umniejszali jego rolę w życiu narodu. Najlepiej wykształcone kręgi liberałów manifestowały natomiast własny religijny indyferentyzm.

Jeśli w ogóle można mówić w sposób pewny o sekularyzacji w Chorwacji w XIX i na początku XX wieku, to w takim znaczeniu, o jakim pisze współcześnie Željko Mardešić odnośnie do Kościoła katolickiego na świecie (*Kršćanstvo i sekularizacija*, 2006). Polega ona na wewnętrznej, a więc dokonywanej na samym sobie sekularyzacji w obrębie Kościoła, do czego dochodzi pod wpływem zachodzących przemian kulturowych. Jak zaznacza Jure Krišto w książce *Prešućena povijest. Katolička crkva u hrvatskoj politici 1850.–1918.* (1994), w ostatnim dziesięcioleciu XIX wieku teologowie katoliccy pod wpływem myśli protestanckiej, ówczesnej filozofii i innych nauk wprowadzają nowe metody tłumaczenia tekstów biblijnych. Bezpośrednim powodem „modernistycznego kryzysu" w obszarze religii były wykłady protestanckiego teologa Adolfa von Harnacka

na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie w semestrze zimowym roku akademickiego 1899–1900, których treści, szerząc się szybko po Europie, dotarły i na uniwersytet w Pradze, gdzie studiowali m.in. Chorwaci. Harnack twierdził, że istota chrześcijaństwa została opisana w Chrystusowych przypowieściach o królestwie Bożym, które ustanawia się w sercu jednostki w wyniku bezpośredniej relacji człowieka i Boga. Ogłaszając nadejście królestwa Bożego, Chrystus, zdaniem luterańskiego teologa, nie myślał o jakiejś formie jego eschatologicznego urzeczywistnienia czy o ustanowieniu Kościoła, lecz o Bożym wybaczeniu w sercach i duszach jego wyznawców. Odpowiedzią na pracę Harnacka była m.in. praca francuskiego biblisty i katolickiego teologa Alfreda Loisy'ego, znana przede wszystkim ze sloganu „Jezus ogłosił królestwo, a powstał Kościół". Loisy, choć krytykował koncepcję Harnacka odnośnie do królestwa Bożego jako moralnej siły w ludzkich sercach, podzielał jego pogląd o braku tożsamości tegoż królestwa z Kościołem i akcentował, że nie można dowieść, iż Jezus rzeczywiście chciał go ustanowić. Poglądy Loisy'ego zostały wkrótce potępione przez papieża Piusa X. Hierarcha zwracał uwagę m.in. na filozoficzne podstawy, na których opierają się modernistyczne koncepcje – immanentyzm i panteizm. Oba poglądy stały się przedmiotem lamentu chorwackiej prasy katolickiej, w tym pisma „Hrvatska straža" – doszło m.in. w latach 1908–1919 do polemiki między biskupem Mahničem a zagrzebskim teologiem Franem Baracem (1872–1940), autorem pracy doktorskiej *O modernoj katoličkoj apologetici* (1907) ocenionej jako propagującej modernizm. Ostatecznie spór został rozstrzygnięty na korzyść młodego teologa przez belgijskiego duchownego katolickiego Désiré-Josepha Merciera, do którego sam Barac wysłał swój tekst.

Wiek XX był natomiast w Chorwacji okresem bardzo trudnym dla Kościoła rzymskokatolickiego i jego wyznawców. W okresie pierwszej Jugosławii nie był on zadowolony ze swojej sytuacji, wypowiadał się jako przeciwnik wielu stosunkowo liberalnych zasad, na których zorganizowane było państwo. Po wyniesieniu do rangi arcybiskupa i chorwackiego metropolity Alojzije Stepinca (1898–1960) wzmocniona została ze strony kręgów z nim związanych krytyka państwa jugosłowiańskiego. Na relacje Watykanu i hierarchii kościelnej względem Jugosławii negatywnie wpłynęło m.in. odrzucenie konkordatu przez władze w Belgradzie w lipcu 1937 roku. Zdawało się, że sytuacja poprawiła się w latach 40. XX wieku – powstałe w 1941 roku faszystowskie państwo pod rządami Ante Pavelicia deklarowało się bowiem jako katolickie. Wprowadzono nawet prawa współgrające z „duchem wiary" (zakazano m.in. przeklinania, pracy chłopów w niedziele i święta, dokonywania aborcji i uprawiania prostytucji). Zauważalne były sygnały świadczące o „wolności" religii – wychodziło ponad 50 czasopism o profilu religijnym, działały stowarzyszenia chrześcijańskie, Chorwackie Towarzystwo Literackie św. Hieronima (Hrvatsko književno društvo sv. Jeronima) opublikowało kilkadziesiąt książek. Niemniej w okresie istnienia Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska – NDH) (1941–1945) formalnie nie doszło do ustanowienia stosunków dyplomatycznych między nim a Stolicą Apostolską, choć jego władze i arcybiskup

Alojzije Stepinac, reprezentujący lokalną hierarchię kościelną, usilnie do tego dążyli. Watykan w odpowiedzi na ponawiane prośby powtarzał, że nie uznaje państw powstałych w czasie wojny aż do momentu zawarcia traktatów pokojowych. Wysłano jednak do Chorwacji legata papieskiego, istniał także przedstawiciel władzy NDH przy Stolicy Apostolskiej. Sytuacja Kościoła – który pierwotnie poparł powstanie państwa Pavelicia, ale wobec totalitarnych rządów, aktów eksterminacji m.in. Żydów i Serbów, powściągnął entuzjazm i zaczął wypowiadać się niekorzystnie o ustaszowskim reżimie – z czasem stała się niekorzystna. Ostatecznie władze NDH zabiły 11 księży, a dziesiątki z nich trafiły do więzień.

Po drugiej wojnie światowej z kolei władze komunistyczne, opierające się na ateistycznym światopoglądzie, z silnym w społeczeństwie Kościołem katolickim zaczęły budować relacje ostrożnie. Z jednej strony na poziomie deklaracji, wychodząc z marksistowskiego punktu widzenia, uznawały, że religia jest społeczno-historycznym zjawiskiem i nie negowały możliwości jej istnienia, z drugiej akcentowały, że wspólnoty religijne nie mogą wpływać na życie polityczne kraju. Prawo do wolności wyznania w socjalistycznej Jugosławii potwierdziła m.in. konstytucja z 1946 roku. W 1953 roku przyjęto przepisy o prawnej sytuacji wspólnot konfesyjnych gwarantujące im wiele praw. W praktyce wszelkie dokumenty dotyczące tego obszaru miały charakter formalny, a władze komunistyczne stale wznawiały próby podporządkowywania sobie lokalnych hierarchii kościelnych, osłabienia ich więzi ze Stolicą Apostolską oraz formowania Kościoła narodowego, który pozostawałby pod nadzorem państwa. Takiej polityce sprzeciwiał się od początku zdecydowanie arcybiskup zagrzebski i zwierzchnik Konferencji Episkopatu Jugosławii Alojzije Stepinac. Po nieudanych próbach skłócenia biskupów i po podpisaniu przez nich jednomyślnie listu pasterskiego we wrześniu 1945 roku, w którym osądzili postępowanie nowej władzy, państwo wkroczyło na ścieżkę wojenną z arcybiskupem Stepincem i Kościołem katolickim w Chorwacji i Słowenii. Zwiększyła się liczba zatrzymań księży, przypadków odbierania majątku kościelnego, wstrzymywano ukazywanie się prasy religijnej, zmniejszano liczbę godzin lekcji religii, zamykano nieliczne szkoły katolickie. Szczytem prześladowań Kościoła był proces sądowy arcybiskupa w 1946 roku, w którym skazano go na 16 lat więzienia, oskarżając o współpracę z ustaszami i przymusowe nawracanie Serbów na katolicyzm. Stosunki między państwem a Kościołem tylko okresowo ulegały złagodzeniu. Do takiej sytuacji doszło m.in. w trakcie konfliktu Jugosławii z ZSRR. W tym czasie jednak władze, próbując rozbić jedność poszczególnych instytucji religijnych, zaczęły zakładać stanowe stowarzyszenia dla duchownych, ale wstępowania do nich zabronił chorwacki Kościół, wspierany w tej kwestii przez Stolicę Apostolską. Po decyzji Rzymu o mianowaniu abp. Stepinca kardynałem państwo komunistyczne zerwało z Watykanem kontakty. Niemniej Josip Broz Tito – stojąc na stanowisku, że przy regulacji zagadnień religijnych nie należy posługiwać się dekretami – próbował wówczas w bezpośrednich rozmowach z lokalną hierarchią kościelną znaleźć rozwiązanie, lecz z powodu

wierności księży Stolicy Apostolskiej jego próby się nie powiodły. Po śmierci Stepinca i objęciu jego stanowiska przez Franja Šepera (1905–1981) ponownie próbowano zbudować pragmatyczną relację z Kościołem. Sprzyjały temu postanowienia Soboru Watykańskiego II, który odbył się w latach 1962–1965 i ogłosił otwarcie się na dialog z ateistami oraz społeczeństwami państw o ustroju socjalistycznym. Po długich pertraktacjach Stolica Apostolska w 1966 roku podpisała z rządem Jugosławii protokół o normalizacji stosunków, co spowodowało zelżenie prześladowań. W 1970 roku doszło do ustanowienia pełnych stosunków dyplomatycznych, czego rezultatem była rok później wizyta Tity u papieża – pierwsze odwiedziny przywódcy państwa socjalistycznego w Watykanie. Po Chorwackiej Wiośnie 1971 roku sytuacja ponownie nieco się pogorszyła, znów dochodziło do aresztowań księży.

Stosunkowo długi okres istnienia drugiej Jugosławii oznaczał zatem dla Chorwacji proces narzucanej przez władze centralne sekularyzacji, co oznaczało przede wszystkim prawne usiłowania podporządkowania instytucji religijnych interesowi państwowemu, ograniczenie wpływów duchowieństwa i kontrolę systemu szkolnictwa. Paradoksalnie jej efekty okazały się przeciwne do zamierzonych – działania władz doprowadziły bowiem do zbliżenia społeczeństwa i Kościoła, który funkcjonował w powszechnej opinii jako główny nośnik chorwackości. Z powodu umocowania jego struktur w ośrodku pozapaństwowym doszło wręcz do walki z tą instytucją jako taką, ale przy tym odgrywała ona integracyjną rolę w życiu społeczeństwa. Jednocześnie godziła się jednak na zeświecczenie narracji czysto religijnej użytej w celach narodowych, co się zdarzało zresztą już w XIX wieku.

Współcześnie Konstytucja Republiki Chorwacji gwarantuje wolność wyznania i prawne rozdzielenie wspólnot wiernych od państwa. Stosunki ze Stolicą Apostolską uregulowano w duchu demokratycznych standardów. W ostatnich dziesięcioleciach można mówić o trzech trudnych okresach budowania relacji Kościoła ze społeczeństwem. Od 1990 do 1995 roku Kościół, będąc otwarcie antyserbski, próbował jednak odgrywać rolę mediacyjną i dokonywać obiektywnych ocen moralnych zbrodni dokonywanych przez obie strony konfliktu. W kolejnych pięciu latach był zmuszony skonfrontować się ze skutkami wojny, z mentalnością, którą zrodził konflikt zbrojny, z coraz większym rozwarstwieniem społeczeństwa i próbą tworzenia nowych struktur społecznych. W ostatnich latach Kościół usunął się z pozycji narodowego trybuna, wskazując problemy socjalne i niebezpieczeństwo związane ze „świeckim fundamentalizmem".

Teoretyczna refleksja na temat sekularyzacji w XX wieku, choć niekoniecznie osadzona w lokalnym kontekście, jest żywa w środowisku socjologów religii, teologów, filozofów i działaczy związanych ze środowiskiem kościelnym. Znaczący i słyszalny na tym polu głos należy do wspomnianego już Željka Mardešicia (pseud. Jakov Jukić). W tekście *Sociološki pristup sekularizaciji* (1975) prezentuje pięć typów podejścia socjologów religii do tego pojęcia, zaznaczając, że punktem wyjścia nie jest sama definicja, ale przyczyny sekularyzacji. I tak, powołując się na amerykańskiego autora żydowskiego pochodzenia Willa

Herberga, przytacza jego definicję religii „konwencjonalnej" (tradycyjnie rozumianej) i „operacyjnej" (czyli zjawiska, które tylko pełni funkcję religii w społeczeństwie), zaznaczając, że z funkcjonalistycznego punktu widzenia religia jest środkiem społecznej integracji i wszystko, co mogłoby ją zastąpić na tym polu, może zostać nazwane jej imieniem. W tym teoretycznym kontekście proces sekularyzacji jest słabnięciem konwencjonalnej religii, a spotęgowaniem sił jej funkcjonalnych ekwiwalentów. Wydaje się, że ten przypadek dotyczy samej Chorwacji w XIX wieku, kiedy integracyjną rolę społeczną przejmują ideologie narodowe, oraz w wieku XX, kiedy Kościół katolicki staje się emblematem chorwackiej tożsamości. Drugą grupę socjologów, jak zaznacza Mardešić, tworzą zwolennicy teorii o nasilaniu się prywatnych elementów w obrębie religii. Przywołując myśl niemieckiego socjologa Thomasa Luckmanna, sytuującego się – jak sam twierdzi – między durkheimowskim funkcjonalizmem i ideologią religijnej prywatyzacji, przypomina, że za religię uznaje on wszystko, co transcenduje człowieczą naturę biologiczną i daje podstawy do ustanowienia „ostatecznych" znaczeń. Luckmann określa terminem sekularyzacji właśnie to przejście od publicznej, instytucjonalnej religii do prywatnej. Zaliczany przez Mardešicia do tej samej grupy amerykański socjolog Peter Berger uważa z kolei, że sekularyzacja zaczyna się wraz z nowoczesnym racjonalizmem, który w sferze ideowej desakralizuje wszechświat, skazując jednostkę na chaos i brak oparcia, co skutkuje poszukiwaniem zamiennika religii w „supermarkecie pluralistycznego społeczeństwa". Przypadek ten, jako powiązany ze światopoglądem jednostki, trudno empirycznie wykazać – najpewniej dotyczyłby społeczeństwa chorwackiego w ostatnich latach. Natomiast trzecia grupa socjologów religii znajduje przyczyny pojawienia się sekularyzacji w światowym procesie racjonalizacji. Pomijając mieszczące się w tym nurcie idee Maksa Webera, Mardešić przechodzi do prezentacji stanowiska angielskiego socjologa Bryana Ronalda Wilsona, który wskazuje na wewnętrzne przyczyny narodzin sekularyzacji (dotyczące samego Kościoła i jego życia) i istotniejsze dla badacza – zewnętrzne – obejmujące cały kontekst społeczny. Wilson akcentuje wpływ polityki, nauki, sztuki i warunków pracy w ich zmienionej nowoczesnej formie jako tych czynników, które osłabiały pozycję religii w społeczeństwie, co powodowało laicyzację życia, afirmację wiedzy, niezależność polityki i rozpowszechnienie konsumpcyjnej mentalności – u podstaw tych zjawisk leży nauka ze swoimi ogólnymi zasadami pragmatycznej racjonalizacji. Sekularyzacja jest w tym dyskursie przedstawiana jako jej logiczny i obowiązkowy efekt. Oddziaływanie tak rozumianego zjawiska zostało już w zasadzie zaznaczone w odniesieniu do Chorwacji w kontekście wewnętrznej sekularyzacji Kościoła (byłoby również możliwe rozbudowanie tego typu narracji o szerszy kontekst społeczny). Czwarta grupa badaczy wiąże pojawienie się sekularyzacji z procesem zachodzącej w społeczeństwach dyferencjacji, która doprowadziła do przejęcia funkcji religii przez instytucje państwowe i do całkowitej antropologizacji religii (koncepcja amerykańskiego socjologa Talcotta Parsonsa). Ten przypadek ma najmniejsze zastosowanie w odniesieniu do realiów chorwackich. Jako piątą grupę (nazbyt zideologizowaną) Mardešić wskazuje radzieckich

socjologów, prezentujących marksistowski stosunek do religii i utożsamiających teorię sekularyzacji z historycznym materializmem, czego efektem miałoby być całkowite zniknięcie religii w społeczeństwach socjalistycznych. Jasne jest, że tendencja ta zaznaczyła się i w Chorwacji jako republice wchodzącej w skład socjalistycznej Jugosławii.

W młodszym pokoleniu problematykę sekularyzacji podejmuje m.in. teolog, filozof i socjolog Hrvoje Špehar w artykule *Lica i naličja sekularizacije* (2013). Za cytowanym Mardešiciem i włoskim filozofem Alessandro Ferrarą konstatuje, że logika dotycząca procesu sekularyzacji zasadza się na społecznej zmianie, która na pierwszym poziomie dokonuje się świadomie (przejęcie dóbr kościelnych), na drugim zaś łączy się z licznymi faktami w rezultacie powodującymi słabnięcie roli idei religijnych w codziennym życiu. Ujmując rzecz najkrócej, sekularyzacja może być dla niego zbiorczym imieniem historycznego procesu zmniejszania społecznej wagi religii. Za oblicza sekularyzacji – konstatuje za Mardešiciem – można zatem uznać m.in. dechrystianizację społeczeństwa, deklerykalizację, społeczną emigrację Kościoła, historyczny stopniowy upadek religii i jej zmierzch, desakralizację świata, emancypację społeczeństwa wobec religii, zmianę wiary religijnej w funkcjonalnie ekwiwalentną wiarę laickiej proweniencji. O ile trudno wskazać we współczesnej Chorwacji przykłady trzech pierwszych zjawisk, niewątpliwie podlega ona tym samym tendencjom desakralizacji świata i emancypacji społeczeństw jak pozostałe kraje europejskie w dobie globalizacji.

Wydaje się, że najbardziej trafne w kontekście uprawomocnienia idei sekularyzacji na ziemiach chorwackich jest wysunięcie koncepcji religii operacyjnej, pod którą należałoby rozumieć budowaną od XIX wieku – głównie pod wpływem niemieckiej filozofii idealistycznej i czeskich koncepcji słowianofilskich – ideologię narodową, stanowiącą ekwiwalent dla religii konwencjonalnej. Swoistym paradoksem byłby fakt, że do jej stworzenia i funkcjonowania przez prawie dwa stulecia w dużej mierze przyczyniali się księża katoliccy. Ten specyficznie chorwacki przypadek sekularyzacji dopełniałby – szerzący się na ziemiach chorwackich już u progu XX wieku głównie za pośrednictwem protestanckich Niemiec i w większym stopniu Czech – proces racjonalizacji, wspólny dla znacznej części Europy Zachodniej, który ostatecznie przyczynił się do zmian wewnątrz samego Kościoła. Te dwa najistotniejsze (ale nie jedyne) sposoby przejawiania się sekularyzacji na ziemiach chorwackich nie negują faktu akcentowania przez elity narodowe arcyważnej roli religii i Kościoła katolickiego w dziejach kraju w XIX i XX wieku.

Jukić J. (Željko Mardešić), *Sociološki pristup sekularizaciji*, „Bogoslovska smotra" 1975, 45/1, s. 39–48; Krišto J., *Prešućena povijest. Katolička crkva u hrvatskoj politici 1850.–1918.*, Zagreb 1994; Šanjek F., *Kršćanstvo na hrvatskom prostoru. Prelged religiozne povijesti Hrvata, 7.–20. st.*, Zagreb 1991.

Anna Boguska

SEKULARYZACJA
(Czarnogóra)

Procesy społeczno-religijne przebiegające w Czarnogórze w ostatnich 200 latach opisywane są z jednej strony w pewnym typologicznym związku z analogicznymi procesami w Serbii, jednak mimo widocznych podobieństw w materiale egzemplifikacyjnym (ze sfery konfesyjnej, w ograniczonym zakresie kulturowej czy wynikających z parokrotnych zbieżności historycznych) cechuje je wyrazista odrębność jakościowa i statystyczna. Wspólny był przynajmniej na początku punkt wyjścia decydujący o dziejowym i cywilizacyjnym statusie obu środowisk narodowych – pozostawionych przez osmańską potęgę polityczno-militarną w dużej części (z wyjątkiem pasa nadmorskiego) poza nawiasem formacji kulturowych doświadczających laicyzujących życie społeczne prądów renesansowych czy reformacyjnych (→ reformacja), a także w zbliżonym stopniu przesyconych oddziaływaniem mitologemów prawosławia ludowego i etnokonfesyjną niechęcią do antagonistycznego świata islamu (→ religia). Stąd główne wyznaczniki procesów sekularyzacyjnych na Zachodzie – skoncentrowane na krytyce form światopoglądowych i instytucjonalnych fundamentów chrześcijaństwa (modernizacja, laicyzacja lub emancypacja elementu odmienności) nie mogły odnosić się do terytoriów zagrożonych różnoraką niestabilnością w takim samym jak tam stopniu czy w podobnym kształcie znaczeniowym. Nie przeszkadza to dzisiaj wielu historykom i politologom mówić o równoległości – w miarę danych możliwości – dążeń czarnogórskich elit rządzących do rozstrzygnięć w dziedzinie struktury i funkcji świeckiego państwa: dotyczących stosunku do obywateli, organów centralnych, własności czy stosunków zewnętrznych – i to w szerokim zakresie, niezależnie od specyficznego w przeszłości statusu tutejszej władzy duchownej.

Będąc od 1516 roku skupiona także jako powinność świeckiego zwierzchnictwa nad narodem w rękach metropolity cetyńskiego (za sprawą historycznego przekazania uprawnień politycznych przez Đurađa Crnojevicia na ręce tego hierarchy – wówczas jurysdykcyjnie podporządkowanego patriarchatowi w Peći), trwa w takiej postaci – przez fazę rządów „władyków plemiennych" – aż do śmierci Petara II z dynastii Petroviciów-Njegošów w połowie XIX wieku (1851) jako oryginalna postać „czarnogórskiej teokracji" (→ polityka). Jej trudna do porównawczego określenia na tle europejskim istota wynikała po części z dużej wagi elementu świeckiego w hierarchii władzy – znaczącej roli politycznego ciała *zboru* i dominacji moralnego oddziaływania władyki nad czynnikiem czysto religijnym czy środkiem fizycznego przymusu. Niezależnie od tego podejmowane były próby izolowania duchowieństwa od sfery polityki – zwłaszcza na przełomie lat 60. i 70. XVIII wieku za panowania samozwańca Szczepana Małego (uważającego się za „Bożego wysłannika", a regulującego kwestie kompetencyjne i majątkowe kleru) i zaraz potem w postulatach wpływowej – pochodzącej z kotorskiego rodu świeckich gubernatorów weneckich – Kateriny Radonjić (ok. 1700–?), której *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* (1774) zawiera

oskarżenia politycznych uzurpacji cetyńskiego duchowieństwa – „czczonego niczym prorocy", „zaniedbującego dobro ogólne", „niemyślącego o kultywowaniu nauk i oświacie młodych ludzi" – czemu przeciwstawia pragnienie „naśladowania przykładu innych narodów europejskich" w urządzaniu instytucji prawno-administracyjnych. Dziedzictwo przeszłości w sferze podobnych poglądów było nader skromne, z trudem doszukuje się obecnie prekursorskich wobec nich motywów co najwyżej u Jovana Baljevicia (ok. 1725–1758) (autora obronionej w Halle w 1752 roku rozprawy *Dissertatio philosophica de propagatione religionis armata* kładącej nacisk na pierwiastek postawy tolerancyjnej w dziedzinie religii) czy Stefana Zanovicia (1751–1786) – ucznia Rousseau i wychowanka uniwersytetów włoskich, łączącego w licznych pismach m.in. klasyczne pojęcie pobożności z „wartością i prawdą" charakteryzującą tradycyjną czarnogórską aksjologię etyki honoru (→ tradycja). Obaj autorzy działali w czasie, gdy – przez Bokę Kotorską, ale też Niemcy i Rosję – docierały do kraju echa dojrzewających koncepcji racjonalnej organizacji życia w myśl ideałów urzeczywistnianych następnie przez formację oświeceniową (w Czarnogórze wątłą, opóźnioną i przejawiającą się głównie w inicjatywach oświatowych) (→ oświecenie).

Sprawcza moc polityczna władyków długo pozostawała jednak słaba, dopóki niefrasobliwi pod względem chrześcijańskiej moralności przywódcy plemienni ignorowali ich posłania. Uczucia religijne metropolici skłonni więc byli wykorzystywać raczej w celu budzenia świadomości wspólnego interesu (później – narodowej) (→ naród), będąc praktycznie ambitnymi politykami komunikującymi się z bractwami i plemionami – jak Petar I Petrović Njegoš – za pośrednictwem odpowiednio spreparowanych tekstów, niewiele mających wspólnego z kościelnymi listami pasterskimi. Ich warstwa ideowa i literacka wprowadzała do najistotniejszych zagadnień wewnętrznego i zewnętrznego życia publicznego, w odwodzie mając zawszę formę – wywodzącej się ze sfery pogańskiej – często stosowanej klątwy. Ten akurat zasłużony władyka wykorzystywał ją z braku innych możliwości (a jego następca – ograniczając opornym dostęp do sakramentów) i niechętny był też rozwojowi świeckich szkół (→ oświata), chociaż znał dzieła Łomonosowa czy Voltaire'a. Zdecydował się także dokonać – formalnego tylko – rozdzielenia prerogatyw władzy duchownej i świeckiej (pozostawionej przejściowo gubernatorowi), jednak ów swoisty dualizm – gdzie władyka odgrywa wszak rolę nadrzędną – daleki jest jeszcze wtedy od zachodniej formuły sekularyzmu. Istotny postęp dokona się, gdy w obrębie władykatu samodzielność rządu świeckiego będzie rosła, a następnie, z nadejściem ustroju księstwa, zostaną w zamian zagwarantowane szerokie prawa Cerkwi. Poza tym przez cały wiek XIX środowisko szeregowych popów i tak nie miało wysokiej pozycji materialnej i statusu społecznego, wypełniając za to uciążliwe obowiązki w obronie kraju.

Dowodem całkowicie oryginalnej pozycji czarnogórskiego systemu podziału władzy jest zupełny brak w piśmiennictwie tekstów homiletycznych. Ten rzadki nawet w prawosławiu przypadek ma źródła – prócz zaniedbywania obowiązków duszpasterskich przez większość władyków i ich ciągłych podróży zagranicznych – w słabej nawet u hierarchów znajomości kwestii teologicznych, ich

retorycznego pozostawania na poziomie starotestamentowych pouczeń, skalkulowanej zamianie treści dotyczących Absolutu na problematykę walki wolnościowej w obronie religii zinstrumentalizowanej („za krst časni i slobodu zlatnu") i wreszcie w przekonaniu o całkowitej samotności człowieka w kraju, gdzie „Bog je visoko, a Rusija daleko".

Njegoš, poeta z dynastii Petroviciów – mimo wielkich zasług administracyjno-organizacyjnych i literackich – w obrębie spraw cerkiewnych nie dokonał wielkiego postępu (mimo że w dramacie *Lažni car Šćepan mali* ustami igumena Teodosije Mrkojevicia nakazywał patrzeć na sprawy społeczne tylko za pomocą „Bożej świecy"). W dalszym ciągu kierował całkiem świeckie i z ducha niechrześcijańskie groźby pod adresem podległych mu zbiorowości, grożąc krwią i popiołem w przypadku niewypełnienia jego woli politycznej (jak mieszkańcom Boki Kotorskiej w 1848 roku), sam przecież opowiadając się za własną bardzo liberalną „drogą do nieba". W okresie jego panowania liturgię w stolicy powstającego państwa odprawiano najwyżej dwukrotnie w roku i tyleż razy w życiu jego obywatele przystępowali do komunii, a chrztów i ślubów kościelnych udzielano według intuicji celebransa – nierzadko półanalfabety, co zaobserwował choćby Vuk Karadžić (1787–1864), porównując to z głębszą religijnością Serbów. Znaczne zmiany zaszły pod panowaniem księcia Danila Petrovicia, legalizującego ideę oddzielnej władzy świeckiej (niechętnie przyjętą w Serbii), a do Cerkwi wprowadzającego dyscyplinę – m.in. obowiązek regularnego odprawiania służb w niedziele i święta, w zamian porządkując kwestię wynagrodzenia hierarchów i wprowadzając podatek w zbożu na potrzeby zwykłych popów. Egzekwował także przepis redukujący liczbę świąt patronów rodu. Podczas sprawowania nadzoru nad Cerkwią przez władykę Ilariona Roganovicia założono w Cetinju seminarium duchowne (1869), przy okazji tworząc też warunki dla rozwoju nauk świeckich. Na całą sferę kościelną książęta Danilo, a szczególnie Nikola I (król od 1910 roku) mieli odtąd decydujący wpływ, ogłaszając prawosławie religią państwową i opłacając już całkowicie duchownych z kasy państwowej. W obszernym wystąpieniu uzasadniającym wprowadzenie nowego kodeksu prawnego (*Opšti imovinski zakonik*, 1888) ten ostatni monarcha wprost powołuje się na obronę praw religijnych mniejszości („od sędziów wymagam by stosowali prawo, nie patrząc kto według jakiego krzyża się żegna i czy w ogóle się żegna"), kiedy indziej zwraca się do muzułmanów, by byli „wolni w dobrych obyczajach i swojej pracy" (1879), nakazuje czynnikom oświatowym nieingerencję w nauczanie religii i doprowadza do podpisania pionierskiego w tej części Słowiańszczyzny konkordatu (1886). Jego wybitnie kompromisowa postawa w wymienionych sprawach nie dopuściła też z drugiej strony do wyeliminowania z liturgii prawosławnej języka staro-cerkiewno-słowiańskiego na korzyść ludowego. W 1904 roku uregulowano formalny status czarnogórskiej Cerkwi jako równoprawnej „autokefalicznej metropolii w Księstwie Czarnogóry", co pozwoliło umocnić jej „poziome" związki z władzą państwową, jednak przy książęcej deklaracji pomocy w „umacnianiu miłości do Ojczyzny". W konstytucji z 1910 roku powtórzono tezy o równości wyznań wobec prawa i rozdziale Cerkwi od państwa (→ konfesje).

Sama idea sekularyzacji pozostawała również długi czas w ścisłym związku z tradycyjną sferą ludowej mądrości, w której centralne miejsce zajmowała opozycja dobra i zła, a w niej eschatologicznie widziany Bóg – choć nadrzędny i wymierzający sprawiedliwość – odsunięty jest od spraw doczesnych w sferę abstrakcji. Połączenie takiej recepcji podziału na sprawy ziemskie i pozaziemskie z wiedzą dyskursywną mogło zaistnieć dopiero, gdy do Czarnogóry w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku zaczęły docierać przekłady traktatów Rousseau, Kanta, Spencera, a później dzieł Schopenhauera czy Nietzschego, jak również nielicznych pism z zakresu nauk szczegółowych (część z nich drukowano w periodykach „Glas Crnogorca", „Crnogorka", „Zeta", „Prosvjeta", „Luča" i „Dan" w okresie 1871–1912). Stworzona w duchu pozytywistycznym *Vie de Jésus* Ernesta Renana doczekała się jednak po 30 latach ostrej krytyki pod piórem Lazara Tomanovicia (1845–1932) (*Ernest Renan*, „Glas Crnogorca" 1892, br. 42) – często w podobnych sytuacjach korzystano z pośrednictwa chorwackiego, w zagadnieniach relacji wiary i nauki sięgając też do rosyjskiej literatury przedmiotu. Rodzimi autorzy podejmowali refleksję nad problemami wyzwań stawianych przez światopogląd materialistyczny – teolog Lazar Perović (1868–1928) w pracy *Učešće razuma u vjeri* (1895), odrębności metodologii filozofii i teologii – Lazo Popović (1872–1928), pierwszy czarnogórski podręcznik *Istorija filosofije*, knj. 1: *Stari i srednji vijek* (1902), zagrożenie poglądami marksistowskimi – Toma Bratić (1871–1929), *Upliv zapadne kulture na hrišćansku religiju i moral* (1893). Idee marksistowskie popularyzowano także z włączeniem ich tez na temat religii (Radoje Vukčević, Radonja Golubović).

Po formalnym połączeniu ziem czarnogórskich z karađorđeviciowską Serbią (listopad 1918 roku) natychmiast Święty Synod Królestwa Czarnogóry oddał swe instytucje do dyspozycji Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (Srpska pravoslavna crkva – SCP). W nowych realiach walka o jej oddzielenie od państwa rozdrobniona była zgodnie z programami poszczególnych partii politycznych (np. postulującej to Partii Chłopskiej – Seljačka stranka) mających siedziby głównie w Belgradzie. Pragnęli tego rozdziału również komuniści, lecz do 1919 roku ich stosunek w ogóle do tradycji religijnej w obu krajach był pełen rezerwy z obawy przed reakcją wierzącej w większości ludności wiejskiej (→ agraryzm). Nie przeszkadzało to wszak w tym okresie niektórym lewicowym autorom występować przeciw absurdalnym planom osuszenia Jeziora Szkoderskiego i podsuwać w zamian propozycje podziału ziemi na terenach nowej Jugosławii, gdzie płodne pola ich zdaniem wciąż należą do „czarnych mnichów różnych wiar" – kwestie majątkowe były dla uczniów Marksa drażliwe, podobnie jak jeszcze u zarania rozwoju idei sekularyzacji w XVII wieku. Natomiast problem świeckiej oświaty przez Konstytucję vidovdańską (Vidovdanski ustav) (1921) został rozwiązany tylko na papierze. W 1936 roku opublikowano interesujący tekst późniejszego socjologa religii Vuko Pavićevicia (1914–1978) *Moral u jevanđeljima* („Slobodna misao" 1936, br. 7–9 – kolejne fragmenty zabronione przez cenzurę państwową i kościelną), analizujący księgi nowotestamentowe pod kątem obecności w nich defensywnej etyki wszystkich

aspirujących do „królestwa ubogich" (niewolników wyzysku ekonomicznego), jak i moralności bogaczy powołanych do dzielenia się z innymi.

Monopol kręgów religijnych na duchowe zwierzchnictwo nad nowym społeczeństwem jugosłowiańskim został przełamany już w końcu drugiej wojny światowej, otwierając drogę systematycznej ateizacji, na którą szczególnie czułe okazały się zwarte rejony prawosławne (lub środowiska ortodoksyjne w regionach wielowyznaniowych; także z powodu bliskich związków władz Serbskiej Cerkwi Prawosławnej z aparatem państwa). Prawnie praktyki religijne nie zostały zakazane (jak w Albanii) i utrzymano urzędową wolność wyznania, jednak nowi włodarze Jugosławii titowskiej nieuchronnie musieli się skonfrontować z odziedziczoną „bałkańską" specyfiką tradycyjnie podwójnej tutaj roli religii – tożsamościowej i państwotwórczej oraz samej Cerkwi jako strażniczki porządku kulturowego (→ kultura), języka i odrębności etnicznej – elementów dotychczas istotnych. Władza komunistyczna zmuszona zatem była w formie nowej idei integrująco-identyfikacyjnej wprowadzić jej „świecki wariant" – z własnymi autorytetami, rytuałami i językiem (→ socjalizm). Trudno jej natomiast było zwalczyć patriarchalną moralność, epicko-heroiczny stosunek do historii i spoganizowane kulty świętych. W Czarnogórze i Serbii konwencjonalne formy religijności nie były tak powszechne jak u katolików czy muzułmanów, stąd akcja sterowanej sekularyzacji społecznej osiągnęła tu najlepsze rezultaty (przy ewentualnym utrzymaniu chrztów i obchodów świąt na wiejskiej prowincji). Cerkiew jednak nadal podkreślała swą rolę jako ponadczasowego gwaranta ciągłości wszelkiej tradycji, podczas gdy władza ideologizowała akurat postęp i zerwanie więzów z przeszłością. W rzeczywistości czarnogórskiej wyjściowy poziom praktyk religijnych był przy tym niższy niż w Serbii, łącząc się też z charakterystycznym uniżonym podejściem do władcy (dawnego władyki i króla) jako „Boga na ziemi", *gospodara* – kosztem znaczenia tego niebieskiego. Cerkiew wreszcie oskarżano o współpracę z czetnikami i ustrojem monarchistycznym, co dodatkowo umacniało zarzuty o jej związek z religią jako marksowską domeną „alienacji człowieka".

W pierwszych latach powojennych pretekstu do działań zmierzających do zeświecczenia tradycji związków obywatela z instytucjami religijnymi dostarczała postawa samych duchownych – niechętnych odprawianiu liturgii i otwieraniu świątyń, ignorujących udzielanie sakramentów. Wielu zrzucało szaty kapłańskie z powodu współpracy z partyzantką, nie widząc też szans na materialne utrzymanie się w nowych czasach. Bojówki młodzieżowe w latach 1947–1950 napadały na cerkwie i kościoły, przeszkadzały w procesjach. Mimo wątpliwości samego Tity co do celowości radykalnych działań antyreligijnych – plenum Komitetu Centralnego Związku Komunistów Jugosławii (Savez komunista Jugoslavije) w 1952 roku – na celownik wzięto właśnie duchowieństwo, dążąc do likwidacji jego oddziaływania społecznego. Krytyka religii na łamach prasy czarnogórskiej (zwłaszcza partyjnego organu „Pobjeda", 27 XI 1952 i in.) koncentrowała się w tym czasie na wykazywaniu „fałszywej moralności" chrześcijaństwa, co w lokalnych warunkach przeczulenia na punkcie etyki honoru

trafiało na podatny grunt. W kampanię włączali się niektórzy duchowni (jak Simo Radunović), pisząc na przykład o szkodliwości wystawnego obchodzenia święta *krsna slava*, a wtórowali mu na tychże łamach islamscy imamowie, krytykując przesądy i wróżbiarstwo wśród swoich współwyznawców. Rozprawę z postawami religijnymi kierownictwo partii komunistycznej wprawnie zleciło Frontowi Narodowemu (Narodni front), który organizował obowiązkowe wykłady na ten temat i prowadził akcję ulotkową. Blažo Jovanović jako czołowa postać socjalistycznej awangardy pierwszych lat powojennych osobiście angażował się w akcję przeciw świętom religijnym ukierunkowaną na młodzież, a działacze frontu w ramach „walki z tradycjonalizmem" żywo dyskutowali o materialnych kosztach wystawnych obchodów, co było zrozumiałe w ówczesnej rzeczywistości powszechnych braków w zaopatrzeniu. Efekty uwidoczniły się głównie w stolicy mającej być przykładem dla reszty państwa. Praktyki religijne, o ile się odbywały, miały w związku z tym postać zredukowaną (np. bez obecności duchownego) i zlokalizowaną poza świątyniami, w których zamykano nawet bydło, co stanowiło czytelny symbol. Skutki podobnych przedsięwzięć zaskoczyły nawet ich inicjatorów – w spisie z 1953 roku (przeprowadzonym bez większych nacisków) odsetek niewierzących zyskał najwyższą w całej Jugosławii wartość 32% (a w 1974 roku wierzących „młodych" było 11%, podobnie 15 lat później). Życie religijne w kolejnych okresach w największym stopniu było udziałem i tak względnie nielicznych katolików i muzułmanów (przy ścisłych jednak związkach przywódców tych ostatnich z aparatem państwowym). Do wymienionych wcześniej przyczyn powodzenia akcji propagowania świeckiego stylu życia głównie u prawosławnych można dodać ich połączony z urbanizacją masowy awans społeczny, nieprzystawalność ortodoksyjnego konserwatyzmu (życia w wymiarze wieczności) do optymistycznej ideologii wyzwolenia klasowego, brak obrony wierzących ze strony sił zewnętrznych, paraliż rad parafialnych czy niechęć do religii warstw wykształconych – jednak w regionie Boki Kotorskiej pod wpływem wzorcowej aktywności katolików sytuacja przedstawiała się inaczej. Wśród niewierzących zaczęli zaś dominować „ateiści emocjonalni" (termin Esada Ćimicia – *Socijalističko društvo i religija*, 1970) stojący entuzjastycznie po stronie materializmu dialektycznego jako byli chrześcijanie (konwertyci), a nie racjonalni agnostyczni analitycy prawd wiary. Z drugiej strony do końca lat 60. z partii komunistycznej też wykluczano po kilkudziesięciu jej członków rocznie z powodu praktykowania religijnych zwyczajów. W 1954 roku zakazano wielowyznaniowych pielgrzymek na szczyt Rumiji. Nauczanie religii w szkołach – po chwilowej jego akceptacji za zgodą rodziców (1945) – zlikwidowano (1946), a na apel prawosławnych duchownych o udostępnienie w tym celu prywatnych mieszkań niemal nie uzyskano zgłoszeń (w przeciwieństwie do analogicznej sytuacji u katolików – mimo konfiskat ich katechizmów). Powszechne poparcie dla socjalistycznej idei wynikało też z oferty edukacyjnej – likwidującej na przykład częściowo analfabetyzm wśród muzułmańskich kobiet. Takie zróżnicowanie pomiędzy konfesjami spowodowało, że po kilku latach była prawosławna młodzież została wykształcona

w dużej mierze w „Czerwonych kącikach", kółkach marksistowskich czy później szkołach partyjnych. Do tego reforma rolna pozbawiła SCP tysięcy hektarów gruntów, a jej duchownych prześladowano aż do lat 70.

Rozpoczęty w tej dekadzie nieco szerszy ogląd zjawiska sekularyzacji na obszarze jugosłowiańskim, podporządkowany początkowo obowiązującej doktrynie marksistowskiej socjologii i religioznawstwa, z czasem zyskał solidniejszą podstawę metodologiczną. W najnowszym miarodajnym omówieniu tego zaplecza teoretyczno-definicyjnego (V. Bakrač, *Religija i mladi. Religioznost mladih u Crnoj Gori*, 2013) przypomina się m.in. takie jej elementy – znane miejscowym autorom głównie ze źródeł publikowanych w Serbii – jak zależność rozumienia omawianego pojęcia od sposobu definiowania samej religii (u funkcjonalistów negującego wszak w ogóle istnienie kategorii zeświecczenia), obecność pierwotnej terminologii związanej ze sferą *seculum* od europejskiego średniowiecza w postaciach najpierw prawno-politycznej (szczególnie Thomas Jefferson i model francuski), a następnie kulturowej i teologicznej (oddziaływanie protestanckiego punktu widzenia niewykluczającego procesów sekularyzacji z rozwoju chrześcijaństwa – Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer i in.). Z charakterystycznych dla realiów nauki jugosłowiańskiej obfitych badań empirycznych w tej dziedzinie czarnogórscy autorzy przejęli głównie paradygmat wypracowany przez czołowych specjalistów socjologów (Dragoljuba Đorđevicia, Jakova Jukicia czy Srđana Vrcana), osadzony w dużym stopniu na diagnozie kryzysu (subiektywizacji lub ideologizacji) samej religii – niezależnie od przejściowych na Wschodzie i Zachodzie faz de- czy kontrsekularyzacji (→ klerykalizacja). Ich intensywność w latach 90. zmusiła jednak wielu obserwatorów do weryfikacji takiego założenia, jakkolwiek brak na wielu obszarach pojugosłowiańskich przywiązania do „nietradycyjnych" wartości (indywidualizmu, tolerancji religijnej, wielokulturowości) był już kwestią powszechnie znaną. Bardziej przenikliwi dostrzegali zwiastuny odwrotu od religii już w znacznie wcześniejszym kryzysie życia monastycznego czy rozwoju dynamicznych instytucji młodych państw narodowych (Czarnogóry i Serbii w XIX wieku) ze stratą dla podmiotów kościelnych. Odróżniano wyraźnie terminy „sekularyzacja" (procesy) i „sekularyzm" (postawa ideowo-poznawcza), uwzględniając wielofazowość samego procesu – od powierzchownej rezygnacji z pierwiastka religijnego w życiu publicznym po przebudowę całego porządku społeczno-kulturowego – i widząc wieloaspektową jego genezę (włącznie z deagraryzacją, postępującą specjalizacją zawodową jednostek, tendencjami globalizacyjnymi, rozwojem kultury masowej, zmianą modelu życia codziennego, pluralizacją polityczną i wzrostem zamożności). Po etapie nieudanej w większości, nienaturalnej triumfalistycznej ateizacji lat powojennych w Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija) – bazującej na radykalnym przeciwstawieniu niewierzących wierzącym, a w istocie operującej narzędziami pseudoreligii – nastąpił jednak w latach 90. efekt reaktywny, w jego rezultacie instytucje religijne zaczęły nieco elastyczniej dostosowywać się do wymagań (po)nowoczesności. W łonie dominującej wciąż

w Czarnogórze SCP taki „bałwochwalczy" stosunek do świata nie był wszak postawą dominującą, a ponadto tkwiące w niej echa etnofiletyzmu (obecne w sentencji „*slava* ważniejsza od liturgii") współgrały z krytyką humanizmu, „naukowej teologii" czy nawet postępu technicznego.

Krytyczne i dogłębne zarazem omówienia zaistniałej sytuacji z dzisiejszej perspektywy należą do rzadkości. Można do nich zaliczyć niedawno opublikowane studium Predraga Zenovicia *Crna Gora – sekularna država izložena klerikalizaciji* (2015), której autor umiejętnie przytacza argumenty ukazujące m.in. ideę świeckiego państwa jako dyskusyjną utopię, która nie oferuje ani pełnej gwarancji całkowitej laickości, ani konsekwentnego przestrzegania praw wierzących – zwłaszcza w realiach wschodnioeuropejskiego wojowniczego postsekularyzmu ostatniego ćwierćwiecza. Sięgając w głąb historii Czarnogóry, przypomina rolę współdziałania „dwóch mieczy" – potęg kościelnej *auctoritas* i państwowej *potestas* – w decydowaniu o losach politycznych kraju (lawirowanie Balšiciów między chrześcijaństwem łacińskim i ortodoksyjnym, bardziej obecnym militarnie w bezpośrednim sąsiedztwie) i różnic między modelami zachodniego i bałkańskiego sekularyzmu (tolerancja i wyemancypowany humanizm ukształtowane w wyniku rewolucji mieszczańskich z wykorzystaniem racjonalistycznych pojęć oświeceniowych wobec – z drugiej strony – czarnogórskiego „produktu autorytarnej władzy"). W ostatnim przypadku chodziło o decyzję księcia Danila rozdziału władzy duchownej i świeckiej z 1852 roku, co podyktowane było dość późnym stwierdzeniem faktu, że „krzyża i szabli nikt już w całej Europie w jednej ręce nie trzyma". Prowadząc dalej wywód na temat jedynie „formalnej" czy „niedokończonej" tutaj sekularyzacji, Zenović zwraca uwagę, iż jej przyczyny leżą w takich czynnikach, jak brak w przeszłości instytucji demokratycznych, skrzyżowanie interesów grup religijnych i politycznych (oraz biurokratyzacja samej polityki), wtrącenie religii w rolę ambiwalentnej matrycy samorozumienia w czasach socjalistycznych, a w okresie transformacji ustrojowej – przejęcie mitotwórczej mocy mobilizacyjnej przez nowy klientelistyczny sojusz ołtarza i tronu przy braku silnego oporu obywatelskiego. Szansę jego obudzenia widzi w uaktywnieniu rozumu publicznego (termin Johna Rawlsa z *Political Liberalism*, 1993), zapewniającego neutralność światopoglądową w życiu państwowym i za pomocą argumentów świeckiego pochodzenia legitymizującego wypadkowy interes zbiorowy oraz nieznacznie korygującego normy stosowane przez instytucje wyznaniowe. W postmodernistycznym zespoleniu postaw tradycjonalistycznych i postępowych nie widzi jednak zagrożenia, powołując się na badania z 2014 roku, w których większym zaufaniem niż Cerkiew społeczeństwo i tak darzy służbę zdrowia i system oświaty. Wizja powszechnej pozytywnej laicyzacji miałaby się natomiast zrealizować dzięki przestrzeganiu zasad solidarności interkonfesyjnej, poszanowaniu praw wszelkich mniejszości i także tolerancji wobec ateistów (która i tak w Czarnogórze uchodzi za najwyższą na terenach byłej Jugosławii), do czego dołączyłaby równość podatkowa i wyłączenie szkół państwowych z oddziaływania edukacji religijnej. Na płaszczyźnie aksjologicznej

wypadałoby wreszcie oddzielić rozumienie religii jako koncepcji „dobrego życia" od pojęć dobra wspólnego i dobra politycznego.

Atrakcyjność humanistycznej koncepcji systemu społecznego i wolności obywatelskich towarzyszących religijnym widziana jest podobnie również przez kilku innych autorów – ale zawsze w wymiarze rozdziału Kościoła od państwa. Tak postrzega ją m.in. Slobodan Vukićević (*Autonomija crkve i države*, 2013), akcentując tu potrzebę zastąpienia wzajemnej negacji obu stron przez „jakościowe pośredniczenie" służące utylitarnemu i modernizacyjnemu działaniu społecznemu, zastanawiając się też, jaka byłaby propozycja alternatywna wobec religii, kto ponosiłby moralną odpowiedzialność za negatywne skutki sekularyzacji (np. możliwy fundamentalizm), dokąd prowadziłyby rezultaty ewentualnego rozwoju religijności pozainstytucjonalnej i nieprzewidziana sakralizacja polityki. W tej ostatniej kwestii ostrzega przed nowym niezamierzonym nasyceniem sfery świeckości na przykład komponentem uświęconego nacjonalizmu i zaznacza, że nieprzypadkowo wszelką zbiorową dyskusję wokół takich spraw rozpoczyna się w sferze publicznej od problemu (nie)tolerancji. Po oficjalnym oddzieleniu w niepodległym państwie wspólnot wyznaniowych od państwa (konstytucja z 2007 roku) uregulowano ponownie stosunki z Watykanem (2011) i Wspólnotą Islamską (2012), pozostawiając jednak próżnię prawną w przypadku obu konkurencyjnych Cerkwi prawosławnych (SCP i znacznie mniejszej „czarnogórskiej"). Wiąże się to z wielopłaszczyznowym sporem między nimi i trudną pozycją państwa w tym antagonizmie. Życzliwi komentatorzy działań Czarnogórskiej Cerkwi Prawosławnej (Crnogorska pravoslavna crkva) (np. Radovan Radonjić) podkreślają jej „bardziej od wielu myślicieli laickich" reformatorski stosunek do tradycji „zbawczego mistycyzmu" i „represyjnego jednoplemiennego integralizmu" (*Politička misao u Crnoj Gori*, 2006), a z kolei przeciwnicy Cerkwi serbskiej konstatują na przykład, że Czarnogóra funkcjonuje jako serbski korpus teokratyczny (Čedomir Drašković), w którym nawet monaster Ostrog „został zdegradowany do skarbony na pieniądze, serbskiego jarmarku i pomnika negacji dziesięciorga przykazań" (S. Vučinić, *Brisanje povjesnog pamćenja – krivotvorenje crkvene arhitekture*, 2011), co też ma stanowić formę specyficznego zeświecczenia. Ponadto sprawa statusu i jurysdykcji cerkiewnej zaprząta od dawna w istotny sposób również uwagę partii mających zdecydowanie laickie programy, na przykład te o profilu socjaldemokratycznym, sugerujące nie tylko poparcie autokefaliczności SPC, lecz nawet zjednoczenie obu konkurencyjnych Kościołów. Podobnie wrażliwe politycznie stało się w ostatnich latach zagadnienie „tradycjonalizmu" wspólnoty muzułmańskiej. W czarnogórskiej rzeczywistości – tak jak w serbskiej, bośniackiej czy macedońskiej – pojawiły się przy tym do rozwiązania dość podobne problemy kontekstowe w otoczeniu idei sekularyzacji: regulacje ustawodawcze (oświata, zgodność prawa kanonicznego z państwowym), rozliczenie z fenomenem „religii państwowej", zrównanie statusu kobiet, niezakończona dyskusja wokół (kontr)wartości ateizmu, określenie uprawnień mniejszości czy stosunek do tzw. wartości okcydentalnych – nie zawsze utożsamianych z pozytywnymi rozwiązaniami demokratyzmu.

Bakrač V., *Religija i mladi. Religioznost mladih u Crnoj Gori*, Podgorica 2013; Džomić V., *Crkva i država u Crnoj Gori*, Cetinje–Podgorica–Beograd 2013; Folić Z., *Država i vjerske zajednice u Crnoj Gori 1945–1965*, Podgorica 2007; *Marksov humanizam i religija u socijalističkom samoupravnom društvu. Zbornik radova*, ur. V. Raspopović, Titograd 1984; Zenović P., *Crna Gora – sekularna država izložena klerikalizacji*, „Matica" 2015, br. 63, s. 95–126.

Lech Miodyński,
Katarzyna Sudnik

SEKULARYZACJA
(Macedonia)

Macedoński leksem *секуларизација* – z powodu późnego uzupełnienia niedawno opracowanej normy językowej specjalistycznymi internacjonalizmami – pojawia się dopiero w najnowszych ujęciach leksykograficznych. W *Толковен речник на македонскиот јазик*, słowniku wydanym w 2011 roku przez Instytut Języka Macedońskiego im. Krste Misirkova (Институт за македонски јазик Крсте Мисирков), występują trzy leksemy związane z ideą sekularyzacji. Sama „sekularyzacja" zostaje objaśniona jako przetworzenie elementu religijno-kościelnego w świecki (przykład: sekularyzacja szkół). Derywaty „sekularny" i „sekularyzować" mają wszakże szersze znaczenie. Przymiotnik odnosi się do rzeczywistości świeckiej, pozakościelnej (synonim „laickiego"). W definicji czasownika jako możliwe obszary znaczeń podane są kwestie odzyskiwania majątku kościelnego i działalność upowszechniająca wartości świeckie.

W stworzonym w celach praktycznych internetowym słowniku języka macedońskiego (*Дигитален Речник на Македонскиот Јазик*), w powiązaniu z językiem angielskim i albańskim, materiały egzemplifikacyjne dotyczącego tego pojęcia są obszerniejsze, mimo że same definicje pozostają te same. Dodatkowo wskazany tu zostaje religijny kontekst użycia pojęcia. O jego szerokim zakresie semantycznym świadczą synonimy przymiotnika „sekularny": świecki/profaniczny/zwyczajny (*профан*) i laicki (*граѓански*). Kluczowe pole semantyczne budują zatem określenia „świecki" (*световни*) i „światowy" (*светски*).

Wyjaśnienie pojęcia „świeckość" (*световноста*) opiera się na frazie „duchowość i świeckości na ziemi" (*духовноста и световноста на земјата*). Dualizm jednostkowej i społecznej egzystencji wyraźnie zaznacza się właśnie w terminie „świecki" (*световни*), definiowanym w opozycji do tego, co kościelne, duchowe. Jako przykład podane są realia oświatowe (szkoły), kulturowe (pieśni) i cechy personalno-światopoglądowe (konkretne osoby).

Sekularyzacja w rozumieniu etymologicznym pierwotnie występuje w narracji o Kościele katolickim w kontekście wywłaszczania majątków kościelnych

przez władzę świecką. W nowszych ujęciach pojawia się przede wszystkim w sensie zeświecczenia światopoglądowego, łączonego z wpływem wzorców zachodnich, a potem okresem socjalizmu, związanym z upadkiem religijności i przeniesieniem sprawy wyznania do sfery osobistej, co wartościowane jest obecnie zazwyczaj negatywnie z powodu podkreślanej w narracji macedońskiej ścisłej historycznej więzi między tożsamością religijną i etniczną/narodową (→ religia; → naród).

W szerszym planie bowiem w kulturze macedońskiej sekularyzacja w sensie zeświecczenia ideowego uwidacznia się w laickiej i narodocentrycznej interpretacji dziedzictwa cyrylometodejskiego (→ macedońskie dziedzictwo cyrylometodejskie) i walki o Arcybiskupstwo Ochrydzkie (i w ogóle niezależny Kościół macedoński) jako instytucję narodową, gwarantującą wyzwolenie i rozwój Macedończyków (→ religia; → klerykalizacja; → konfesje; → naród). Zwłaszcza w okresie tzw. drugiej Jugosławii fakty z historii średniowiecznej uzyskują świecką, przy tym służącą dominującej ideologii wykładnię. „Macedońscy" uczniowie św. św. Cyryla i Metodego Kliment (Klemens) i Naum stają się m a c e d o ń s k i m i oświecicielami, nauczycielami i gwarantami przetrwania narodu, patronami oświaty, ale i nauki. W tym świetle ochrydzka szkoła piśmiennicza to pierwszy uniwersytet (w Europie), a Macedończycy – najżarliwsi wyznawcy, ale i obrońcy wielkiego dzieła. Również bogomilstwo – podobnie jak na gruncie bułgarskim, choć w mniejszej skali i nierzadko w opozycji do szerzonych tam poglądów – prezentowane jest jako wartość świecka: źródło renesansu, → reformacji i → oświecenia, czyli idei → postępu w świecie materialnym i duchowym. Ujęcie to odsyła do tradycji lewicowych. W środowisku komunistycznym właśnie te dwa macedońskie misjonizmy – (zeświecczone) cyrylometodejski i bogomilski – mają być jedną z podstaw historycznych dla uznania narodu macedońskiego.

Po 1991 roku akcent zostaje przeniesiony na różnorodność tradycji religijnych i zjawisko wielowyznaniowości i wielokulturowości w nowej republice macedońskiej. W tym kontekście na pierwszy plan – zwłaszcza w ujęciach socjologicznych – wyłania się ambiwalentne, realizowane w warunkach postkomunizmu doświadczenie: z jednej strony desekularyzacji, z drugiej – nowej sekularyzacji społeczeństwa.

Wymowna jest tu kwestia lekcji religii w szkołach. Po 1991 roku – w sytuacji utraty aksjologicznych punktów odniesienia, przy jednoczesnym tradycyjnym postrzeganiu Kościoła prawosławnego jako gwaranta tożsamości narodowej – podkreśla się rolę religii jako nośnika wartości etycznych. Pogląd, że wartości religijne uchronią postkomunistyczne społeczeństwo przed upadkiem moralnym, ma poparcie autorytetów świeckich. W 1999 roku religia zostaje wprowadzona do szkół jako przedmiot fakultatywny, lecz już rok później zostaje wycofana z powodów niedopatrzeń prawno-formalnych. Argumentem za ponownym jej wprowadzeniem stało się powszechne poparcie dla Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej (Македонска православна црква) w sporze z Serbską Cerkwią Prawosławną (Српска православна црква) w 2004 roku. Doszło

wtedy do spotkania prezydenta Branko Crvenkovskiego i arcybiskupa Ochrydu i Macedonii Stefana, podczas którego zapadła decyzja o podjęciu bliskiej współpracy między państwem i Kościołem (pod warunkiem wprowadzenia religii do szkół i denacjonalizacji majątków kościelnych).

Najważniejszy jednak przejaw macedońskiego rozumienia idei sekularyzacji zawiera się w ambiwalentnym obrazie Kościoła (→ klerykalizacja). Pozytywny wizerunek instytucji religijnej opiera się na przekonaniu o kulturotwórczej i narodowej roli Arcybiskupstwa Ochrydzkiego i w ogóle duchowieństwa (prawosławnego), także w okresie tzw. odrodzenia narodowego w XIX i na początku XX wieku. Składa się na nie zarówno topos Macedończyków biblijnych, czyli teza o Macedonii jako kolebce chrześcijaństwa w Europie (za sprawą podróży misyjnych św. Pawła), jak i idea cyrylometodejska, a więc interpretacja dzieła św. św. Cyryla i Metodego, a zwłaszcza ich uczniów św. św. Klimenta i Nauma, jako cywilizacyjnego i oświecicielskiego (→ macedońskie dziedzictwo cyrylometodejskie). I tak wartość tradycji historycznej całego → narodu motywowana jest historią kościelną, która staje się nie tylko argumentem tożsamościowym, ale i przesłanką dla nobilitacji nowszych religijnych formacji instytucjonalnych. Odniesienie do przeszłości ma zbudować m.in. ciągłość między Kościołem apostolskim św. Pawła, arcybiskupstwem *Iustiniana Prima* (535–545) i Arcybiskupstwem Ochrydzkim (1019–1767).

Właśnie Arcybiskupstwo Ochrydzkie stanowi symbol macedońskiej wolności i niezależności. Jego likwidacja stanowi zatem bezpośredni wyraz antysłowiańskiej polityki Patriarchatu w Konstantynopolu. W formowanym w drugiej połowie XIX wieku, początkowo w opozycji do Greków, macedońskim dyskursie narodowym dochodzi do postawienia znaku równości między Słowianami, Macedończykami i chrześcijanami, a ostatecznie – do utożsamienia sprawy narodowej z ideą Kościoła narodowego, a więc takiego, w którym liturgia i hierarchia są słowiańskie. Postulat taki wiąże się nie tylko z charakterem osmańskich milletów, ale też specyfiką → oświaty macedońskiej, realizowanej przez Kościół przez gminy szkolno-cerkiewne.

Swoistą syntezę perspektywy narodowej i oświatowej („oświecicielskiej") zawiera słynna rozprawa Krste Misirkova (1874–1926) *За македонските работи* (1903), w której przedmiotem apelu do elit narodowych i sił międzynarodowych jest stworzenie „Jednej, Soborowej i Apostolskiej Cerkwi", czyli odnowienie Arcybiskupstwa Ochrydzkiego jako „Arcybiskupstwa (dla) całej Macedonii". Celem podstawowym jest bowiem uzyskanie autonomii kościelno-oświatowej, tak językowej, jak i politycznej. Co ciekawe, autor winą za likwidację autokefalii obarcza pośrednio Bułgarów, jako że to ich imię, błędnie przypisane w dziejach ludności Macedonii, budziło zawsze wrogość i pogardę ze strony Greków: „I to właśnie wcielenie greckiej pogardy do nas, a nie tradycja historyczna, jest przyczyną, że się nazywamy Bułgarami" (K. Misirkov, *За македонските работи*, 1903).

Pogląd, że emancypacja polityczna możliwa jest przez uzyskanie autonomii religijnej, przejawia się nie tylko w apelach o odnowienie arcybiskupstwa, ale

też w zgodzie na nowe formy instytucjonalne, czyli Kościół protestancki lub unicki (→ konfesje). W tym miejscu ujawnia się kwestia tzw. propagand religijnych. Utożsamienie dążeń Kościoła z interesem narodowym/państwowym sprawia, że działalność misji protestanckich i katolickich w drugiej połowie XIX wieku w obecnym dyskursie macedońskim nie zyskuje zdecydowanie negatywnych ocen, a propaganda prawosławnych instytucji greckich, bułgarskich i serbskich – tak, pomimo jedności konfesyjnej (→ reformacja; → religia).

Kolejnym paradoksem jest fakt, że do ogłoszenia autokefalii Cerkwi macedońskiej dochodzi w okresie titowskiej Jugosławii. Mimo oficjalnie propagowanego ateizmu w Socjalistycznej Republice Macedonii działania na rzecz autokefalii zostają podjęte już pod koniec lat 50. i kończą się sukcesem w 1967 roku – pomimo sprzeciwu Serbskiej Cerkwi Prawosławnej. W tym kontekście dochodzi też do umocnienia – w opozycji do serbskiego *svetosavlja* i bułgarskiego misjonizmu cyrylometodejskiego – kultu św. Klimenta. Rywalizacja bułgarsko-macedońska wyraża się dodatkowo w planie etnicznym: w rozwijanej w latach 60. i 70. narracji macedońskiej Bułgarzy jako plemię turańskie to wielcy wrogowie idei słowiańskiej, a właśnie Macedończycy mieli w szkole ochrydzkiej obronić dzieło Słowiańskich Oświecicieli.

Kwestia relacji Cerkwi i państwa staje się kluczowa w warunkach uzyskania przez Macedonię niepodległości. Po 1991 roku dominującą religią oficjalnie staje się prawosławie, choć w konstytucji zagwarantowana jest wolność wyznania. Modele historiograficzne i historiozoficzne w swoisty sposób kontynuują model titowski, a więc odsyłają do (rozumianego już w kluczu świeckim) dziedzictwa średniowiecznego i związku Cerkwi z wartościami narodowymi. O pierwszorzędnej roli kleru jako narodowej elity duchowej świadczy nie tylko fakt jego udziału w życiu publicznym i stała obecność przedstawicieli Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej na uroczystościach państwowych (wymowna jest próba wyniesienia na początku lat 90. na stanowisko prezydenta republiki zwierzchnika tego Kościoła Mihaila). Jedność Cerkwi, narodu i państwa ujawnia się ponadto w odrzuceniu duchownych działających niezgodnie z racją macedońską, na przykład nieuznających kościelnej autokefalii (wymowny jest przypadek metropolity Zorana Vraniškovskiego; → klerykalizacja). Z drugiej strony widoczne są próby wpisania narracji narodo- i prawosławnocentrycznej w system aksjologiczny zachodniej nowoczesności, co potwierdza wagę problemu. Przykładem chrystianocentrycznych odczytań sekularyzmu/sekularyzacji, przefiltrowanych jednak przez świeckie wpływy, są społeczno-teologiczne koncepcje protodiakona Ratomira Grozdanovskiego i publicysty Dragana Alčinova.

Ratomir Grozdanovski (ur. 1959) to profesor teologii, autor wielu książek naukowych i popularnych na temat Kościoła i historii – także biblijnej – Macedonii. W studium *Секуларизам и секуларизација* (2008–2009) poświęca uwagę trzem aspektom sprawy: sekularyzmowi i sekularyzacji w ujęciu historycznym i teologicznym (w społeczeństwie i w Kościele), sekularyzmowi w Macedonii i przyszłości tego zjawiska. Chociaż rozprawę zaczyna od zdefiniowania pojęć – o ile sekularyzm to ideologia, o tyle sekularyzacja to proces zeświecczania

wspólnoty, skutkujący zanikiem wpływu instytucji religijnych i religijnego myślenia w życiu publicznym – to w toku argumentacji wydaje się swobodnie przeskakiwać między tymi dwoma wymiarami, co być może wynika z faktu, że ostatecznie „krótka definicja sekularyzmu i sekularyzacji to oddzielenie religii od władzy". Autor przyznaje jednak, że sekularyzacja narodziła się w Kościele jako skutek powstałej z czasem w jego łonie przepaści między doktryną a praktyką życia. Obojętność i indyferentyzm doprowadziły do tego, że cywilizacja wiary (*верската цивилизација*) zmieniła się w nowoczesną cywilizację świecką (*модерната световна цивилизација*). W ujęciu autora to klerykalizm (*клерикализам*), rozumiany jako pełne pychy zamknięcie się kleru, przyniósł sekularyzację (→ klerykalizacja). W efekcie sekularność/świeckość polityki przejawia się w walce przeciw Kościołowi i religii.

W odniesieniu do kwestii sekularyzmu w Macedonii Grozdanovski wskazuje na wpływ → humanizmu, renesansu, → oświecenia, → socjalizmu – jeszcze w czasach niewoli tureckiej i okresie ilindeńskim, a potem w czasie rewolucji młodotureckiej i w epoce socjalizmu. Apeluje, by w aktualnej sytuacji zaakceptować sekularyzację, lecz w sposób umiarkowany. Proponuje optymistyczną wizję stosunków między państwem i Kościołem opartą na postulacie harmonizacji i unikania skrajności. Tak jak model relacji między władzą świecką i duchową ma sytuować się między rozdzieleniem a współpracą, tak nowoczesna postawa chrześcijańska ma się sytuować między sferą świecką i kościelną.

Studium Grozdanovskiego zawiera wiele sprzeczności i niekonsekwencji terminologicznych i argumentacyjnych. Całość wydaje się – mimo oznaczonego miejscem wydania charakteru naukowego – podporządkowana celom perswazyjnym. O publicystycznym charakterze wywodu świadczy z jednej strony użycie w odniesieniu do rzeczywistości społecznej tradycyjnych teologicznych opozycji *per analogiam* (materialne – duchowe, czasowe – wieczne, święte – grzeszne), z drugiej – odwołanie do wizji Macedonii jako Ziemi Wybranej, bo uświęconej za sprawą Opatrzności Bożej przez misje św. Pawła i ogólny rozkwit kultury chrześcijańskiej. W tym miejscu ujawnia się nowa forma macedońskiego misjonizmu: właśnie przez swoją świętość Macedonia wnosi wkład we współczesną kulturę europejską, a dziś – Unię Europejską, której jeszcze nie jest członkiem.

Autor postuluje neutralność w kwestii stosunków państwo – Kościół, ale w istocie ma na myśli przedefiniowanie obecności Kościoła w sferze publicznej. Niejako paradoksalnie postulat bycia pomiędzy skrajnościami uwidacznia się również w jego wywodzie: między elastyczną teologią a tradycyjnym ujęciem Kościoła i chrześcijaństwa, między wizją chrześcijańską a wizją świecką, między sekularyzacją jako rozdziałem państwa i Kościoła a sekularyzacją jako zeświecczeniem społeczeństwa. Wydaje się, że problematyczność ta wynika częściowo z ukrytych założeń, że chrześcijaństwo to jednocześnie zbiór wiecznych prawd, jak i źródło macedońskiej tożsamości narodowej, że religia to konieczna podstawa moralności, a człowiek to z natury istota religijna. Okazuje się, że relacje państwo – Kościół Grozdanovski rozpatruje w odniesieniu wyłącznie

do Kościoła chrześcijańskiego jako uprzywilejowanego. W konsekwencji proponuje praktykowanie sekularyzmu chrześcijańskiego, który ma się wyrażać w politycznym zaangażowaniu chrześcijan.

Również Dragan Alčinov, publicysta i członek Socjaldemokratycznej Partii Macedonii (Социјалдемократски сојуз на Македонија СДСМ – Гевгелија), mówi o złotym środku, krytykuje skrajności i błędne rozumienie idei sekularyzmu, widząc w Kościele konieczny kompas moralny. W rozprawie *Држава–Црква* (2012) zaczyna od prezentacji historii chrześcijaństwa, ale wspomina tylko o modelu katolickim, wyrażającym się – zgodnie ze stereotypem prawosławnym – w prymacie papieża. Interesują go skrajności dwóch współczesnych modeli relacji między władzą świecką i religijną. Pierwsza to religia państwowa, czyli faworyzowanie jednej religii, co oznaczać ma zlanie się państwa i Kościoła (przykładem mają być państwa islamskie), druga to religia zakazana, co stanowi zaprzeczenie praw człowieka (również tu przykładem są państwa islamskie, ale i komunizm). W ten sposób Alčinov odnosi się nie do prerogatyw władzy duchownej i świeckiej, ale do udziału w życiu publicznym. I w tym właśnie kontekście uznaje również, że sekularyzm jest obecnie błędnie rozumiany, jako że nie chodzi o rozdział państwa i Kościoła prowadzący do marginalizacji Kościoła, do odebrania mu prawa do udziału w życiu publicznym pod pretekstem, że religia jest kwestią prywatną. Rozdzielenie instytucjonalne nie oznacza zakazu ingerencji Kościoła w życie polityczne: „Jak można zauważyć z postanowień Konstytucji Republiki Macedonii, kiedy mowa jest o rozdziale państwa i Kościoła, nie chodzi o rozdział państwa i religii, a o rozdział na poziomie instytucjonalnym – instytucja państwowa i instytucje wspólnot i grup religijnych". Tak więc model idealny, zgodny zarówno z imperatywem biblijnym, jak i nowoczesnymi prawami wyznaniowymi, to wolność d o wyzna(wa)nia, a nie wolność o d wyzna(wa)nia. Alčinov sugeruje, że wciela go właśnie konstytucja macedońska (i amerykańska – jako jej wzorzec).

Odczytania Grozdanovskiego i Alčinova stanowią przykłady rozumowania, które opiera się na funkcjonujących w kulturze lokalnej skojarzeniach i modelach interpretacyjnych, ale odnosi się do kluczowych problemów macedońskiego bytu. Oba ujęcia proponują własne odczytania sekularyzmu – przefiltrowane wszakże przez tradycję prawosławną. Mają charakter chrystianocentryczny i w sposób ukryty odnoszą się do (bizantyńskiej, prawosławnej) idei symfonii władzy. W efekcie niejako pomijają problemy i paradoksy życia w warunkach wielowyznaniowości. Przedmiotem dyskursu jest Kościół c h r z e ś c i j a ń s k i, a nie prawosławny, ukrytym celem zaś – apologia Macedonii i przyjętych w niej (rzekomo najlepszych) rozwiązań. Wydaje się, że u Alčinova dominuje wpływ amerykański i protestancki (harmonia argumentów z Biblii i myśli oświeceniowej), u Grozdanovskiego – tradycji lokalnej i narodocentrycznej narracji prawosławnej, tyle że w formie uproszczonej. Obie jednak koncepcje wyrażają pragnienie wpisania się w nowe zachodnie tendencje przy zachowaniu stereotypowego ujęcia j a kolektywnego. Zakładają uprzywilejowaną (ideowo i historycznie) pozycję chrześcijaństwa i sprowadzają ideę sekularyzacji do kwestii publicznej.

W tym kontekście dochodzi do kluczowego dla Macedonii sporu: między ideą zgodności między państwem i Kościołem w duchu idei bizantyńskiej symfonii władzy a nowoczesną ideą państwa wielonarodowego (zwłaszcza po podpisaniu w 2001 roku w Ochrydzie umowy ramowej z Albańczykami). Konsekwencją utożsamienia Macedończyków z prawosławiem jest sprowadzenie relacji międzywyznaniowych do międzyetnicznych, co odnosi się także do innych grup religijnych, zwłaszcza muzułmanów, i świadczy o obecności osmańskich matryc mentalnych. Mimo prób utworzenia państwa świeckiego wedle modelu zachodniego i rzeczywistych prób wprowadzania na przykład etnoreligijnej kategorii Macedończyków-muzułmanów to nadal etnos jest kojarzony z religią, pojętą przy tym jako wiara, a nie światopogląd. W środowiskach kościelnych postulat wielowyznaniowości odczytywany jest natomiast jako próba wyrugowania prawosławia jako religii historycznie uprzywilejowanej, w lewicowych z kolei wskazuje się, że w praktyce nadal istnieje segregacja etniczna/wyznaniowa i nie można mówić o realnym równouprawnieniu. Niejako w poprzek tych podziałów przebiega idea macedońskiej tolerancji – jako sposobu na wpisanie się w model zachodniej wielowyznaniowej demokracji, jej przejawem ma być fakt, że prezydentem republiki został protestant Boris Trajkovski (1999–2014).

Matevski Z., *The Religious Education in the Pedagogical System in the Republic of Macedonia*, http://kotor-network.info/papers/2005/Macedonia.Matevski; Miodyński L., *Czynnik religijny w przekształcaniu macedońskiego stereotypu etnicznego*, Prace Komisji Kultury Słowian, PAU, t. 2: *Życie i duchowość współczesnych Słowian*, red. L. Suchanek, Kraków 2002, s. 71–92; Moroz-Grzelak L., *Macedońskie dziedzictwo cyrylometodejskie*, „Slavia Meridionalis" 2008, t. 8, s. 327–342; Naumow A., *Współczesna rekonstrukcja macedońskiego procesu historycznego i literackiego*, w: *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Kraków 1999, s. 57–70.

Ewelina Drzewiecka

SEKULARYZACJA
(Serbia)

Wśród wielu pojęć pokrewnych związanych z ideą racjonalistycznego „odczarowania świata" społecznego (jak emancypacja, dechrystianizacja, modernizacja czy zwłaszcza laicyzacja) kategoria sekularyzacji zajmuje szczególne miejsce w europejskim kręgu cywilizacyjnym, odnosząc się w pierwszym rzędzie do procesów polityczno-prawnych i kulturowych wyzwalających formy życia zbiorowego spod dominacji światopoglądu i instytucji chrześcijańskich. Tendencje takie niejednakowo przebiegały w świecie katolicko-protestanckim

i prawosławnym, a w bałkańskiej – (post)osmańskiej – części Słowiańszczyzny z powodu kilkuwiekowego utrwalenia jej struktury kulturowej w modelu postbizantyjskim nie uzyskały wsparcia w postaci bodźców renesansowych i reformacyjnych kształtujących na innych obszarach nowoczesne formy świeckiej organizacji socjosfery. Z tego powodu poszczególne przemiany z nimi związane miały w Serbii (do końca XVIII wieku) nikłe natężenie: zanik instytucji, dogmatów i wartości religijnych nie miał widocznych podstaw społeczno-historycznych (poza zjawiskiem „ludowienia" prawosławia), Cerkiew nie poddawała się procesom modernizacyjnym przygotowującym jej refleksję i działania do zmieniającej się rzeczywistości świeckiej, poznawcza desakralizacja świata – jako jego interpretacja logiczno-przyczynowa – nie wychodziła w silnie zmitologizowanej świadomości zbiorowej poza bardzo wąski krąg lepiej wykształconych duchownych, przejście wiary religijnej w sferę osobistą nie dokonało się w skolektywizowanej zbiorowości chłopsko-patriarchalnej, jak i żadna z idei chrześcijańskich nie wpłynęła w zlaicyzowanej postaci na postępowe wzorce kulturowe doczesności (jak na przykład protestanckie wzorce etyczne na rozwój kapitalizmu) (→ religia).

Z trzech możliwych orientacji prądów sekularyzacyjnych względem religii – agresywno-wyłączającego, tolerancyjnego i partnerskiego – najdłużej w przeszłości trwający łączył się z drugą z nich, przy czym warianty periodyzacyjne zachodni i wschodni rozchodzą się tu dość znacznie. Nielinearnych tendencji „świecczenia" społeczeństw nie można uznać wyłącznie za rezultat upowszechnienia się myśli oświecenia (na przykład przeniesienia legitymizacji istnienia państwa z dominujących religii na suwerenność narodu), ich korzenie sięgają głębiej. Idea tolerancji i rozgraniczenie przynależności religijnej oraz obywatelskiej długo nie szły w parze na Wschodzie, gdzie jedynie wzór tolerancji osmańskiej (mającej prawnie regulować zasadę nieczynienia przemocy) – przy istnieniu jednej państwowej religii – zakładał prawo do autonomicznej organizacji wokół instytucji religijnych (w gminach cerkiewno-szkolnych, czytelniach itp.), lecz dotyczył tylko wyraźnie wydzielonych grup, a już nie jednostek. Ku zapewnieniu spokoju społecznego w krajach wielowyznaniowych, pozwalającemu korzystać z przepisów prawa cywilnego zamiast kanonicznego, skłaniano się na Zachodzie już w XIII wieku, ale dla ukształtowanej w prawodawstwie greckim (i św. Sawy oraz Stefana Dušana) Serbii ta paralelna praktyka zakończyła się w XIV–XV wieku – po inwazji tureckiej. Trwało za to dalej mocne zakorzenienie justyniańskiej idei symfonii/diarchii (Cerkwi i państwa) – zgodnego współdziałania przy obustronnym respektowaniu autonomii dla dobra interesu nadrzędnego (wynikająca z dogmatu o Trójcy Świętej symfoniczna „duchowa osobowość" stosunków poddanych zwierzchniemu panowaniu boskiemu przy precyzyjnym diarchicznym podziale kompetencji praktycznych) (→ polityka). Druga z tych koncepcji nie mogła być realizowana pod panowaniem tureckim, a w wieku XVI i XVII przybierać zaczęła formę (łączącej prerogatywy władzy świeckiej i duchownej) etnarchii – dla hierarchów Metropolii Karłowickiej już po Wielkim Exodusie z 1690 roku – podstawowej zasady ich politycznego

funkcjonowania w relacjach z dworem wiedeńskim. Szczególną rolę odegrały też zwoływane niezależnie od okoliczności zewnętrznych (do 1911 roku) instytucje soborów narodowo-cerkiewnych, pełniące funkcje ciał doradczych zwierzchników duchowieństwa. Cerkiew stająca się prawnym i moralno-kulturowym substytutem nieistniejącego państwa połączyła więc przez swych przedstawicieli prerogatywy obu skrzydeł rządów nad serbskim narodem, rozbudzając przy okazji jego poczucie patriotyczne (np. przez kreowanie panteonu świętych). Spychanie jej na dalszy plan życia społecznego i politycznego zapoczątkuje ideologia oświeceniowa i wpływ polsko-ukraińsko-rosyjski na literaturę oraz kulturę austriackiej Wojwodiny w XVIII stuleciu, a w kolejnym zwieńczy – konkurencyjna tak wobec cerkiewno-postbizantyjskiej, jak i okcydentalno-mieszczańskiej – natywistyczno-folklorystyczna koncepcja narodu Vuka Karadžicia, pogodzona z tradycyjną ludową wizją „Boga w niebie i władcy na ziemi".

Na Zachodzie tymczasem stopniowo rósł wpływ administracyjny świeckich ośrodków królewskiej władzy na Kościoły (zwłaszcza protestanckie, które wobec niemożności swego zjednoczenia były szczególnie podatne na rządy narodowych monarchów, a później mieszczańskich republik). „Paradygmat sekularyzacji" wypełnił się treścią z założeniem, iż każda wolność wyznaniowa ma konkretne źródło polityczne (jak w przypadku edyktu o tolerancji Józefa II, 1781). Jedno ze źródeł wpływu na procesy sekularyzacyjne w przodującej pod tym względem porewolucyjnej Francji promieniowało z Anglii – z jej doświadczeniem deizmu i indywidualistycznej orientacji także niższych sfer jeszcze od średniowiecza, nakierowanej na osiąganie bogactwa. Ten transfer kulturowy zaowocował m.in. liberalnymi i libertariańskimi ideami rewolucji francuskiej i „zsekularyzowanym" Kodeksem Napoleona, a katolicki stosunek do części tych idei (zwłaszcza równości) zmienił się w końcu po wielu dziesięcioleciach w akceptujący – przyjmując ich naturalno-ziemski charakter.

Ważna w przypadku serbskim – choć ostatecznie jednak nie przesądzająca o szybkiej zmianie – cezura oświeceniowa w wydaniu zachodnim oznaczała kardynalne wzmocnienie dotychczasowych procesów na poziomach aksjologii (nieodwoływanie się do hierarchii „sił wyższych"), etyki (zmiana autorytetów moralnych) i polityki (usuwanie religii ze sfery motywacji publicznych). Na tym ostatnim poziomie decydujący okazał się czynnik d y f e r e n c j a c j i, wspomagany r a c j o n a l i z a c j ą organizacji życia. Pierwszy doprowadził do formalnego rozdzielenia kompetencji państwa i dominującego Kościoła, drugi wyzwolił ostatecznie działalność gospodarczą i z czasem wymusił na instytucjach religijnych ich sprowadzenie (zwłaszcza już po drugiej wojnie światowej) często tylko do roli psychologicznych „pomocników duchowych" lub podmiotów doraźnej ratunkowej polityki społecznej, jej dotychczasowe funkcje pozostawiając już ideologiom. Istotna różnica zachodziła przy tym w stopniu trwałości przeświadczenia o „grzeszności" (a nawet satanizacji) pierwiastka świeckiego (na Zachodzie *seculum*) wobec pierwiastka sakralnego na różnych terytoriach i nie zawsze w zgodnej chronologii. Jego stopniowa neutralizacja (nieprzepro-

wadzona w systemach manicheistycznych) doprowadziła do otwartych dyskusji na przykład o „sekularyzacji" jako przekazywaniu majątków kościelnych pod kontrolę świeckich władz jeszcze w XVII wieku (tak też rozumieli ją wcześni marksiści). Kulturowe i kulturoznawczo-socjologiczne pojmowanie sekularyzacji stanie się wkrótce pierwszoplanowe za sprawą rozwoju koncepcji oświatowych – włączając w to nauczanie filozofii – i rozrostu biurokratycznych form zarządzania państwem w XIX wieku.

Brak w Serbii tego istotnego zaplecza w połączeniu z fundamentalnymi różnicami między podejściem do kategorii państwa, historii czy natury w myśli chrześcijaństwa łacińskiego i greckiego sprawił, że pierwsze znaczące wystąpienie Dositeja Obradovicia (1742–1811) – jako rzecznika oświeceniowego u źródeł oddzielenia sfery religijnej od świeckiej w przestrzeni życia publicznego (w oświacie i nauce, kulturze i polityce) – cechowało przez kilka dziesięcioleci całkowite odosobnienie (→ oświecenie). Jego postulaty – jak i cała osobowość – nie były jednak ani jednoznaczne, ani zbyt radykalne: choć przyswoił sobie dzięki rozległej znajomości europejskiej literatury i realiów ich racjonalistyczne fundamenty, a niechęć wobec mnichów podkreślał słowami: „Kilofa im trzeba i motyki, niech pracują jak inni ludzie" (*Život i priključenija*, 1788), to przecież pozostawał też wiernym uczniem szkół bizantyjskiego „renesansu" i „oświecenia" (przy całej rozbieżności w osadzeniu chronologicznym tych terminów) z ich utylitaryzmem czy ideą połączenia teologii z wiedzą świecką. W tym czasie działał już w Serbii austriackiej reskrypt (1779) Marii Teresy ograniczający władzę zwierzchników Cerkwi do spraw kościelnych, dokonywano też sekularyzacji klasztornych majątków, jemu zaś – któremu jeszcze do 1848 roku towarzyszyła pośmiertnie w kręgach duchowieństwa etykieta „bezbożnika" (choć bardziej mógłby uchodzić za deistę) – jako „nieortodoksyjnie prawosławnemu" chrześcijańskiemu racjonaliście o głęboko religijnej naturze udawało się rozdzielać prawdy obu porządków, ale i eklektycznie je łączyć (znamienne słowa o niesprzeczności tradycji Ojców Kościoła z „dobrymi, pięknymi i mądrymi" osiągnięciami myśli antyku, wypowiedziane na okoliczność otwarcia belgradzkiej Szkoły Wyższej, 1808). Argumenty rozumu przyświecały mu również jako urzędnikowi oświatowemu, kiedy kompromisowo, poza zaleceniem młodzieży „modlitwy do Boga", wskazywał też na pozytywne rezultaty kontaktu ze świecką literaturą, a wcześniej pisał: „Nie ma dla mnie znaczenia, jakiej kto jest wiary, w dzisiejszych wiekach oświeconych nie zwraca się na to uwagi" (*Pismo Haralampiju*, 1783).

Za sprawą przede wszystkim odrzucającej średniowieczny elitaryzm „rewolucji kulturowej" Vuka Karadžicia (1787–1864) rola Cerkwi w przestrzeni narodowej wieku XIX zaczęła maleć (za „niekanoniczny" przekład Nowego Testamentu została nań nawet nałożona anatema), lecz poważniejszy uszczerbek poprzez tezy ideowo-polityczne przyniósł jej dopiero socjalista i agrarysta (wpływy Nikołaja Czernyszewskiego) Svetozar Marković (1846–1875) (→ socjalizm). Całą jego otwartą walkę z „obskurantyzmem" Cerkwi na łamach wielu polemiczno-publicystycznych pism streszczają wypowiedzi z lat 70., gdzie

domagając się usunięcia religii ze szkół, nazwie ją „szkodliwym stekiem bzdur" i „zorganizowanym przesądem", a serbską wiarę chrześcijańską kompleksem ludowych głównie obyczajów (żyjące w poczuciu własnej podrzędności chłopstwo uzyskało wolność dopiero w 1833 roku) bez pogłębionego wymiaru cerkiewnego i moralnego. Mimo że nie reprezentował jeszcze opcji „ateizmu wojującego", opartego na systemowej, dialektyczno-materialistycznej krytyce religii Marksa (którego kluczowych tekstów nie zdążył prawdopodobnie poznać, skupiając się na problemach wewnętrznych – słabościach monarchii i szeroko pojętej wolności), przetarł drogę kolejnym wystąpieniom, spośród których na początku XX wieku wyróżniają się opinie Jovana Skerlicia (1877–1914) negującego całkowicie wartość tzw. kultury duchowej, będącej dziedzictwem serbskiego średniowiecza w funkcji normatywnego wzorca dla Serbów. Jako zagorzały zwolennik Dositeja i okcydentalista reprezentował indywidualistyczno-tolerancyjne i antropocentryczne podejście do kolektywnych autorytetów, literaturze „chorej średniowiecznej romantyki" (*Istorija nove srpske književnosti*, 1914) zarzucając dogmatyczny użytkowy konserwatyzm, a za jedyną godną alternatywę dla poglądów XIX-wiecznych cerkiewnych i „vukovskich" luminarzy uważał koncepcje „proeuropejskich józefinistów" – *frajmaorów* (wolnomularzy – przy całej umowności tego terminu w tutejszej rzeczywistości).

Po 1889 roku (w okresie II Międzynarodówki) w programie serbskich socjaldemokratów (nierzadko anarchistów) częściej od rosyjskich narodników przywołuje się już ukształtowanych w sekularyzującym się środowisku teoretyków niemieckich, jednak nawet ich – w miarę czytelne – hasła antyreligijne są w ówczesnej Serbii raczej tłumione, gdyż pod szyldem wyzwolenia klasowego ruch lewicowy długo – do czasu leninowskiej III Międzynarodówki (1919) i utworzenia ZSRR – walczył tu de facto o interesy ściśle narodowe i ekonomiczne, nie ważąc się naruszać pokładów zmitologizowanej ludowej świadomości religijnej. Rozum, postęp i „ludowa samorządność" wpisywały się w receptę drogi „od feudalizmu do socjalizmu" z założeniem, że religia będzie w jej trakcie samorzutnie zanikać, gdy poprawią się warunki bytu (→ postęp). Postawy antyreligijne zaczęły się pojawiać wśród ideologów partii socjaldemokratycznej (Srpska socijaldemokratska partija – SSDP) (Dimitrije Tucović) i Komunistycznej Partii Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije – KPJ) w okresie międzywojennej monarchii jugosłowiańskiej (propaganda ateizmu w wersji radzieckiej u Simy Markovicia), jednak rzadko były to postulaty pogłębione o gotowe recepty na urządzenie całego świeckiego uniwersum społecznego inaczej niż w rewolucyjnym (jednak eksperymentalnym) wydaniu Kraju Rad. W Królestwie Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) formalnie Cerkiew serbska dzieliła prawa z Kościołem katolickim (traktowanym jako g r u p a w y z n a n i o w a) i Wspólnotą Islamską, ale jej patriarcha (faktycznie w roli arcybiskupa belgradzkiego) zajmował stałe miejsce w Radzie Królewskiej, a kilku duchownych prawosławnych w zgromadzeniu parlamentarnym. Spór wokół konkordatu z Rzymem (1937) i towarzyszące mu oświadczenia władzy świeckiej i duchownej oraz ekskomuniki tylko

potwierdziły iluzję o świeckim charakterze państwa (→ klerykalizacja). Rolę czynnika cerkiewnego w tych procesach trzeba też widzieć w świetle przemian ustawodawstwa poza Serbią (np. kobietom w katolickiej Polsce przyznano prawa wyborcze już w 1918 roku, a muzułmankom w Turcji i Albanii w 1936; w Serbii Konstytucja vidovdańska z 1921 roku tego nie przewidywała, a świecką oświatę tylko w teorii).

Nagła zmiana ustrojowa w 1944 roku rozpoczęła trwającą około czterech dziesięcioleci epokę oddzielnego od aparatu państwowego budowania – właściwie defensywnego utrzymywania – przez Cerkiew swej tożsamości wobec „świata", dotychczas powiązanej z nim symbolicznym stosunkiem współdecydowania. W rezultacie zastosowania zapisu konstytucyjnego z 1946 roku o jej oddzieleniu od państwa (w tym szkolnictwa – także separacji Wydziału Teologicznego od innych w belgradzkiej wszechnicy) jako instytucja znalazła się bardziej na mocy działań dekretowych niż ewolucji poza oficjalnym systemem społecznym – na przykład w kwestii legalności chrztów czy regulacji stosunków małżeńskich. Marginalizacji jej autorytetu państwowego towarzyszyły kroki ekonomiczne, zapoczątkowane udzieloną jej Synodowi odmową dalszego wsparcia finansowego (1945), a w dalszej konsekwencji nacjonalizacji majątków (pod hasłem „wywłaszczenia uwłaszczonych"), którą komuniści traktowali przed 1948 rokiem jak narzędzie walki ideologicznej i marksistowskiej dialektyki historycznej. Po wprowadzeniu rządów republikańskich (federacyjnych, co dalej komplikowało stosunki na przykład w układzie „prawosławie – katolicyzm") jedną z pierwszych decyzji władz był zakaz używania w liturgii imienia króla (przy potępieniu współpracy części kleru z czetnikami), próbowano też w celu łatwiejszej kontroli połączyć duchownych w „zawodowe" związki, rozpoczęto akcję ateizacyjną (szczególnie w dziedzinie kultury) i prześladowania ich najaktywniejszych politycznie przedstawicieli. Pytanie o wyznanie znikło ze spisów powszechnych. Działania te miały wszak swą specyfikę na tle wschodnioeuropejskim, ponieważ sama ateizacja nie stanowiła tu procesu w wysokim stopniu zaplanowanego: była raczej „gorliwością w słusznej sprawie" średnich szczebli polityczno-ideologicznych i pewnym doraźnym środkiem zapobiegawczym, podczas gdy w oficjalnych dokumentach partyjnych (choćby zjazdów) i pracach teoretyków (Radoslava Ratkovicia, Miroslava Pečujlicia i in.) traktowano ją ostrożnie – jako kwestie do rozstrzygnięcia „na następnym etapie historycznym" (→ rewolucja). Na VII zjeździe Związku Komunistów Jugosławii (Savez komunista Jugoslavije) (1958) zaznaczano, że chociaż należy prowadzić „walkę ideologiczną", to jednak „środki przymusu wobec uczuć religijnych usprawiedliwiamy tylko w przypadku ich nadużycia w celach politycznych"; jako domenę „okresu przejściowego" pozostawiano je wcześniej werbalnie w ramach „reakcyjnego mistycyzmu i idealizmu" (V zjazd KPJ, 1948); powodem tej względnej tolerancji była też skomplikowana sytuacja wyznaniowa całej socjalistycznej Jugosławii i priorytet spraw gospodarczych. Strategia „separacji i ignorowania" zamiast otwartej walki (poza konkretnymi przypadkami o charakterze przestrzegającym do lat 70.) przynosiła także rezultat w postaci niewielkiej publicznej aktywności duchownych reprezentujących pauperyzujące

się Kościoły, sprowadzającej się do obszerniejszych wystąpień przy okazji świąt religijnych i znaczniejszych rocznic historycznych (założone zaś w 1967 roku „Pravoslavlje" niemal w ogóle nie zajmowało się zagadnieniami społecznymi). Ważniejsze były skutki głębsze tej sytuacji „sekularyzacji wymuszonej" i stygmatyzacji religii – przejścia Cerkwi prawosławnej do roli strażniczki alternatywnego i „asystemowego" obiegu kultury, w którym centralne miejsce zajmowała podstawowa w serbskim układzie współrzędnych kulturowych kategoria tradycji. Łącząc zachowanie jej zewnętrznego wymiaru obrzędowo-obyczajowego z sensami historyczno-teologicznymi (w czym miała już doświadczenie), mogła zapobiec własnej „sekularyzacji" jako całkowitej samodestrukcji w odgórnie zeświecczonym ustroju i – nie prowadząc praktycznie działalności misjonarskiej – pozostać obecna w świadomości zbiorowej. Było to możliwe, ponieważ oficjalna kultura ateistyczna nie była w stanie kompleksowo zwalczyć „wartości tradycyjnych" (moralności patriarchalnej, form życia wiejskiego z jego spirytualistycznymi korzeniami czy świadomości „historyczno-epickiej", a także znaczenia kultów świętych). Dzięki temu m.in. „aksjologicznemu utajeniu" realne stało się w Serbii odrodzenie wartości religijnych od połowy lat 80. – de facto burzliwa desekularyzacja.

Ideały „socjalistycznego humanizmu" i świeckiej moralności wraz z kultem techniki i ideologizacją historii (dwiema nowymi transcendencjami pełniącymi funkcje integracyjno-identyfikacyjne) dość skutecznie kształtowały postawy indyferentyzmu religijnego, zwłaszcza wśród młodszej części ludności (od 1952 roku rolę religii w szkołach przejęło „wychowanie społeczno-moralne", którego podstawy programowe zakładały „budowę poza wiarą moralnego oblicza człowieka w postępowym społeczeństwie") (→ nowoczesność). W łonie partii nie było jednomyślności w kwestii religijnej, ale choć każdy sprawowany publicznie na większą skalę obrzęd uważano za atak na system Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija – SFRJ), to jednak w założeniu komunistów neutralizacja tej sfery życia miała służyć pokojowym stosunkom między jej narodami. Przyczyn skutecznej od lat 60. sekularyzacji prawosławnej części populacji państwa (niemal całkowitego ustania praktyk liturgicznych) upatrywano poza tym w tradycyjnej lojalności zwierzchników cerkiewnych wobec państwa (aż do ponownej „harmonizacji stosunków" już w latach 70.), popularności ideologii socjalistycznej wśród dokonującego awansowej migracji do miast chłopstwa, trwałości wśród niego „dziedzictwa pogańskiego", niepopularnym w nowych warunkach konserwatyzmie Cerkwi (przywiązaniu do pasywnego paradygmatu „winy, pokuty i modlitewnego odkupienia") i wewnętrznym nieporozumieniom na jej szczytach. Komunistyczna, często demagogiczna „modernizacja bez nowoczesności" (czyli w języku socjologii – indywidualnej partycypacji politycznej i inicjatywy gospodarczej) nie mogła więc procesu sekularyzacji przeprowadzić efektywnie bez uprzedniego dogłębnego upodmiotowienia obywateli.

Na powojennym Zachodzie tymczasem jej najwcześniejsze przesłanki zaistniały na zupełnie innym terytorium, wychodząc od tez teologii (zwłaszcza

protestanckiej – Friedricha Gogartena czy Dietricha Bonhoeffera i innych, dowodzącej naturalnego, zgodnego z tradycją monoteistyczną i uprawnionego jej [sekularyzacji] miejsca w rozwoju stosunku Boga i ludzi, otrzymujących „świat" do odpowiedzialnego zagospodarowania; także stopniowej „systematyzacji" wiary przeciw kultom „kosmologicznym") i empirycznej socjologii firmowanej przez Kościół katolicki, dla własnych potrzeb badającej ewolucję zachowań religijnych od końca lat 60. Już wtedy zarysowały się też różnice między świeckimi socjologami religii, którzy uważali po części sekularyzację za niespójne bądź fikcyjne pojęcie ze sfery zideologizowanego, powstałego z „potrzeb epoki" mitu antyreligijnego (religijności ludzkiej przyznając trwałe miejsce niezależnie od transformacji społeczno-ustrojowych i ewolucji Kościołów). Podział na sekularystów i antysekularystów wprowadził w związku z tym dyskusje na tematy zależności teorii tego zjawiska od przyjętej koncepcji religii (np. funkcjonalistycznej, zakładającej ciągłą zmianę jej form), terminologicznych zamienników w postaci „dyferencjacji" czy „transpozycji", braku jednoznacznych wskaźników (które na przykład Sabino Acquaviva sprowadzał na końcu XX wieku do wymiernego w dłuższych okresach poziomu spadku praktyk religijnych i liczby powołań, wzrostu liczby nieślubnych dzieci i wydłużenia czasu od narodzin do chrztu), i wreszcie faktycznej utraty kontroli „religijnego światopoglądu" nad mechanizmami działania władzy, gospodarki, prawa, obrony, oświaty, ochrony zdrowia czy środków masowego przekazu. Wśród „sekularystów" jugosłowiańskich (Dragoljuba Đorđevicia, Jakova Jukicia czy Srđana Vrcana) panował pogląd, iż większość przesłanek została spełniona i proces toczy się po drugiej wojnie światowej samorzutnie na Wschodzie i na Zachodzie mimo przejściowych faz wstecznych (desekularyzacji i kontrsekularyzacji). Wymieniając tu czynniki w rodzaju uprzemysłowienia, urbanizacji (deagraryzacji) lub przełamywania izolacji (późniejszej globalizacji), zwolennicy tej koncepcji sądzą zwykle, iż postępująca „separacja transcendencji" (w tym wierzących od niewierzących) była nieunikniona już na etapie desakralizacji łaciny, rozwoju poreformacyjnego indywidualizmu, jurydyzacji pracy duszpasterskiej czy kampanii przeciwko życiu monastycznemu, a także powstawania nowoczesnych państw narodowych budujących swe „ambitne" instytucje wewnętrzne kosztem kostniejących religijnych. Charakterystyczne zjawisko prywatyzacji (w tym „scjentyzacji" czy „rodzinności") religii i organizacyjnej atomizacji jej form skłonni są natomiast uważać za schyłkową fazę tendencji do pozbawiania jej możliwości uprawomocniania strategicznych decyzji społeczeństwa (np. wojny czy wyboru ustroju). Na przeciwległym biegunie znaleźli się „antysekularyści", pełni wiary w psychologiczno-biologiczną konieczność i uniwersalność potrzeb religijnych, niezbędnych dla zbiorowości szukającej absolutnego i pozapolitycznego wsparcia poza nią jako taką i wewnątrz samych jednostek rozpoznających świętość również poza zmiennymi doktrynami i instytucjami wiary.

W Serbii od lat 80. ich pogląd zaczął się sprawdzać, uzasadniając zwrotny (serb. *reverzibilan*) proces desekularyzacji dokonujący się w warunkach postępującej relatywizacji wszystkich – świeckich i religijnych – wartości ideowych

w końcowym okresie istnienia rozdzielającej się na zantagonizowane nacjonalistyczne człony titowskiej federacji. W porównaniu z „katolickim renesansem" Chorwackiej Wiosny we wczesnych latach 70. zjawisko to i tak było opóźnione, lecz przybrało gwałtowny charakter, również z powodu trudności wynikających z geopolitycznego położenia Serbii (Serbska Cerkiew Prawosławna [dalej SCP] dotychczas z trudem godziła się na przykład z przebiegiem wewnątrzjugosłowiańskich granic). Nabrzmiewający problem Kosowa, dyskusja wokół „macierzy i prowincji", trudności społeczno-ekonomiczne, kompromitacje nieudolnych władz czy remitologizacja „pierwotnej" (średniowiecznej) pamięci narodowej zapoczątkowały nową więź mieszkańców dużych miast z Cerkwią. W jej kierownictwie po śmierci Tity (żegnanego w nekrologu czasopisma „Pravoslavlje" błogosławieństwem za „dane życie w wolności", 1980) uaktywniła się „frakcja" justinovców (młodych uczniów biskupa Justina Popovicia), domagających się wyboru świętosawskiej drogi dla narodu, co stało się oficjalnym programem cerkiewnym po 1990 roku, a wcześniej było na rękę szukającemu ideowo-symbolicznego wsparcia Slobodanowi Miloševiciowi (podczas jego przełomowego przemówienia politycznego na Gazimestanie w 1989 roku po raz pierwszy sztandary z sierpem i młotem powiewały obok wizerunków świętych). Wraz z odzyskiwaniem przestrzeni publicznej (w tym medialnej) przez ten nurt wzrastała aktywność duchownych broniących „serbskiej sprawy narodowej" także na forum międzynarodowym (na przykład w amerykańskim Kongresie), a konserwatywny biskup Atanasije Jevtić zapoczątkował zwyczaj kierowania petycji do władz państwowych. Nowa koalicja „byłych komunistów i przyszłych biskupów" zakończyła tym samym okres nietykalności struktur laickiego państwa ze strony środowisk duchownych. Symbolicznym aktem zmiany była zgoda uzyskana na budowę reprezentacyjnej stołecznej świątyni pw. św. Sawy (1984; wtedy też pierwszy raz od wojny złożono rodakom telewizyjne życzenia bożonarodzeniowe). Reorientacja taka stała się też możliwa dzięki wspólnemu przyjęciu przez oficjalne czynniki obu stron postawy/strategii narodu-ofiary, wzmocnionej w kolejnej dekadzie niekorzystnymi efektami działań wojennych w Chorwacji, Bośni i Kosowie, a znacznie później jeszcze secesją Czarnogóry (→ historia).

Wydarzenia te, będące rodzajem religijnej rekonkwisty państwa, stanowiły przeciwieństwo paralelnych zmian na Zachodzie, gdzie desekularyzacja łączyła się z indywidualizacją przekonań religijnych, ewentualnie ich decentralizacją poprzez działalność w sektach i synkretycznych nurtach spod znaku New Age. Zbiegło się to z narastaniem konserwatyzmu religijnego w USA (i radykalizacją społeczną katolików w Ameryce Południowej, a także na innym tle m.in. w Polsce) oraz wzrostem znaczenia fundamentalizmu islamskiego – w Jugosławii dotychczas niemal całkowicie nieznanego. Łączą się zatem ze sobą na Wschodzie i Zachodzie różne prądy deateizacyjne i desekularyzacyjne, a Kościołom przestają wystarczać dotychczasowe ogólnikowe protesty przeciw zbrojeniom jądrowym czy zagrożeniom ekologicznym, zwłaszcza w krajach doświadczających zewnętrznych nacisków politycznych. Na fali tej tendencji w realiach bałkańskich najważniejszym podporządkowaniem jednostki stała się jednak na

powrót jej podległość narodowemu państwu, ważniejsza od „sekularnych" wartości indywidualizmu czy demokratycznego pluralizmu, których i tak dotychczas nie zdążyła w warunkach socjalistycznych zaznać. Poparcie „projektu narodowego" przez SCP (jak i jej niechęć do wszelkich prób internacjonalizacji politycznej w SFRJ czy zachodniego modelu wielokulturowej demokracji – po 2000 roku; chyba że w konwencji „teodemokracji" biskupa Amfilohije Radovicia) świadczy wyraźnie, iż „deserbizacja" była dla niej może nawet większym zagrożeniem od ateizacji. Kompensując historyczne straty, powracała więc do „przerwanej" tradycji symfonii krytykowanej przez liberalną inteligencję od połowy lat 90. Socjalistyczna ustawa o związkach wyznaniowych z 1953 roku, skasowana w roku 1993, została na nowo sformułowana dopiero w 2006 roku i długi jej brak pozwalał Cerkwi domagać się szczególnych praw również w czasach „późnego Miloševicia", kiedy już otwarcie przeciw niemu występowała, ale i sama była obiektem nieufności ze strony opozycji, obawiającej się – jak Vuk Drašković w 1996 roku – powstania „prawosławnego Iranu" (→ konfesje). Bośniaccy Serbowie natomiast na swoim terytorium oficjalnie uznali wtedy kluczową rolę SCP w społeczeństwie. Reprezentujący na przełomie tysiącleci „głos teologów" Radovan Bigović na marginesie omawianych tu tendencji zauważał w ważnej książce *Crkva i društvo* (2000), iż ukryty pod maską humanizmu i naukowości sekularyzm (czyli związana z sekularyzacją ideologia) stał się „uniwersalną religią" ubóstwiającą państwo wespół z techniką, siłą czy sukcesem, a obecną także w Cerkwi w „naukowej interpretacji teologii" i akceptacji podwójnej moralności (→ racjonalizm); niepokoił się też brakiem zaangażowania duchownych w sprawy społeczno-kulturalne, bojąc się jednocześnie wpływu plemiennego żywiołu „zsekularyzowanego nacjonalizmu" – obcego czystej ortodoksji. Gdzie indziej zaś napotykamy pokrewną diagnozę: „Sekularyzacja to owoc reformacji chrześcijańskiej (...)", a jej oddziaływanie na Cerkiew należałoby dopiero zbadać w kontekście „wartości humanistycznych i cywilizacyjnych", co wymaga „demistyfikacji państwa i narodu" (R. Bigović, *Crkva i društvo*, 2000).

Zwolennicy świeckiego typu tego państwa po 2000 roku znaleźli się jednak pod presją jednoznacznych danych empirycznych: drastycznie spadła liczba deklarujących się jako niewierzący, dawna „zredukowana" forma obchodów świąt religijnych (także rodzinno-rodowych *slav*) przybrała postać ostentacyjną, wielkomiejska inteligencja przeżyła „masowe nawrócenia" (poza nieliczną grupą „niższej warstwy fachowców" – według określenia ankiet z początku XXI wieku), zbiorowość „niewykształconych starszych wiejskich kobiet" przestała być metrycznym wzorcem populacji wierzących, a w zakresie praktykowania obowiązków chrześcijańskich do 1999 roku nastąpił około siedmiokrotny skok ilościowy (co pokazało porównanie z badaniami Dragoljuba Đorđevicia z lat 80. wykazującymi pojedyncze tylko przypadki uczestnictwa w liturgii w rejonie Nišu), na Wydział Teologiczny (Pravoslavni bogoslovski fakultet) licznie zaczęły zapisywać się kobiety, a rekolektywizacja uczuć religijnych objęła wszystkie warstwy społeczne w duchu etnicznej „solidarności mechanicznej" (Émile Durkheim). Reagując na te głębokie przeobrażenia, powstała

w 2006 roku Koalicija za sekularnu državu ogłosiła dwa syntetyczne teksty: *Šta svaka građanka i građanin treba da znaju o svetovnoj državi (Mali pojmovnik sekularizma)* (2008) i podobny w tytule dotyczący SCP (2007) – analogiczny dotyczył też oświaty. Pierwszy z nich szczegółowo przypomina zakres rozbieżności między zapisami konstytucyjnymi a praktyką społeczną we współczesnej Serbii, podstawowe pojęcia z zakresu kompetencji zsekularyzowanego społeczeństwa, jak i świeckiego państwa oraz typy rozwiązań w tym zakresie (Francja, USA, Turcja). Dalej wyszczególnia „zasady świeckości" w sferze publicznej, sposoby ich zastosowania w ustawodawstwie (dotyczącym urzędów, oświaty, sądownictwa i innych sfer przestrzeni publicznej) na przykładzie francuskim, porównując je z aktualną i przeszłą sytuacją serbską. Tę ostatnią – jak czytamy – cechuje hipokryzja (lub niestosowanie przepisów) i wszechstronna tendencja do przywracania stanu sprzed 1941 roku; w spisie powszechnym pytanie o narodowość znalazło się na przykład w jednej rubryce z „wyznaniem", co implikuje ich utożsamienie i sztuczne zawyżanie liczby wiernych. Drugi – skrajnie krytyczny – tekst zawiera rejestr negatywnych przykładów-cytatów ilustrujących stosunek Cerkwi do spraw podstawowych dla funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego (statusu kobiet, serbskich przestępstw wojennych, „wiary państwowej" i świeckiej szkoły, mniejszości seksualnych, wyznaniowych oraz narodowych i tzw. wartości okcydentalnych). Wspomniana koalicja, za którą stoją pozarządowe organizacje społeczeństwa obywatelskiego (w tym Centar za mir i razvoj demokratije – Centrum na rzecz Pokoju i Rozwoju Demokracji, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji – Helsiński Komitet Praw Człowieka w Serbii czy Žene u crnom – Kobiety w Czerni), zwraca się ponadto w apelu *Manifest o sekularizmu* (2007) o konsekwentny na wszystkich poziomach rozdział Kościoła od państwa i wolność sumienia/wyznania, inicjując przy okazji cykl działań pod hasłem „Stop klerikalizaciji".

Wielość problemów praktycznych wynikających z obecnego stanu – jak choćby rozbieżności między treściami nauczania w szkołach biologii oraz religii (tej ostatniej wprowadzonej bez przygotowania w 2001 roku pod naciskiem przychylnych ideologicznemu poparciu dla siebie ministrów – przy obawach o jej przekształcenie w nacjonalistyczną dydaktykę) czy nieporozumienia wokół obchodów świąt państwowych (Savindan) w różnych środowiskach oraz ich dat (Dan državnosti – Sretenje) – potęgowana jest przez różnorodne „konsultacje" duchownych podczas praktyk życia publicznego. Z drugiej strony, jak z perspektywy teologa utrzymuje obecnie Dimitrije Kalezić (ur. 1937), możliwe jest przyjęcie przez Cerkiew „misji motywacyjnej" wobec sekularyzmu, niezależnie od jego „przesycenia przyziemnymi sensami", i zastosowanie „antropologicznego podejścia" do człowieka w dialogu, bez kwestionowania wartości „jego" państwa i groźby własnej (cerkiewnej) „socjologizacji" (D. Kalezić, *Crkva i sekularna država – prilog razjašnjenju pojmova…*, 2008). W licznych w ostatnich latach dyskusjach na ten temat stwierdza się zaniedbanie żywego dawniej sporu o wartości religii i ateizmu, wzrost tendencji teokratycznych, niezgodność moralności prywatnej „wierzących" nawet z systemem Dekalogu, wzmożenie

wrogości SCP wobec ateistów, pogłębianie się fundamentalizmu folklorystycznego czy (Radovan Bigović) istnienie pozytywnego (?) kooperacyjnego rozdzielenia państwa i Kościoła zezwalającego na udział tego ostatniego w pracach partyjno-państwowych przy zachowaniu zasady niedyskryminowania innych (dyskusja *Sekularizam u opasnosti*, Radio „Slobodna Evropa", 8 I 2008).

Przypomina się również opinie nieżyjącego już znawcy problematyki religii w społeczeństwie Mirko Đorđevicia (1938–2014) o pospiesznej legitymizacji w Serbii „Kościołów historycznych" w trosce o zniesienie konkurencyjności innych – uznawanych bezpodstawnie za „sekty" – czy o związkach idei desekularyzacyjnych z nawrotem poglądów monarchistycznych (→ konfesje). Inni (jak Ljubiša Rajić czy Biljana Stojković) występują przeciw traktowaniu (od lat 80.) przez elity polityczne „patriarchalnej" serbskiej religii jako narodowej „od podstaw", a wierzących za niezdolnych do racjonalnego myślenia. W ramach obrad okrągłego stołu na temat sekularyzmu (redakcja periodyku „Republika", 6 VI 2013) wskazuje się na: dialektyczne współwystępowanie w czasie pierwiastków świeckości i religijności, pożądany u obywateli „konstytucyjny patriotyzm" i „nową teologię polityczną", brak „ofert eschatologicznych" w świecie do głębi praktycznym, przyciąganie Kościołów przez niedemokratyczne reżimy, problemy z „wielokulturowym sekularyzmem" na Zachodzie, wciąż „przednowoczesną" fazę rozwoju społecznego na Bałkanach, niedokończoną sekularyzację w Serbii i jej „reaktywny" charakter wobec upolitycznionego prawosławia (Milan Vukomanović), międzynarodową naturę kultury demokratycznej, SCP jako „najwyższego arbitra" i dość absurdalną formułę prezydenta Tomislava Nikolicia „simfonija u sekularnosti". Podobne inspirujące debaty, przebiegające pod znakiem utożsamiania wartości świeckiego urządzenia społeczeństwa z demokracją i demonopolizacją wiary, przywołują również w ostatnich latach tłumaczoną na język serbski w 2006 roku pracę Jürgena Habermasa *Dialektik der Säkularisierung* (2005), nawiązującą do możliwej nowej roli organizacji religijnych jako prestiżowych „wspólnot interpretacyjnych", pośredniczących między kulturami i cywilizacjami oraz do konieczności neutralności państwa wobec witalnych religii – i także postawy tolerancji wobec ich wyznawców ze strony obywateli bez określonej konfesji.

Taka perspektywa jest dla człowieka przyzwyczajonego do zasady „Nie ma zbawienia poza Kościołem" trudna do zaakceptowania, chociaż – jak pisze Zlatoje Martinov w recenzji monografii Mirko Blagojevicia *Religija i Crkva u transformacijama društva* (2005) – nawet w Serbii możliwa będzie „ewolucyjna sekularyzacja", gdy znikną przesłanki dla zbiorowej identyfikacji narodu wyłącznie z prawosławiem, a religia wyzwoli się z balastu norm patriarchalnych i tradycjonalistyczno-nacjonalistycznych. Skoro jednak, jak to pokazano, nie udało się dojść do tego celu ani metodą wymuszenia w epoce komunistycznej, ani tym bardziej w poprzednich fazach modelowania własnej kultury w częściowym tylko związku z tendencjami europejskimi, można przypuszczać, że idea sekularyzacji najlepiej zaszczepiała się w tym kraju wtedy, kiedy kiełkowała z doświadczeń i refleksji własnego tylko środowiska.

Bigović R., *Crkva i društvo*, Beograd 2000; Blagojević M., *Religija i Crkva u transformacijama društva*, Beograd 2005; *Izazovi sekularizmu u Srbiji* (grupa autorów), „Republika" 2013, br. 556–557, za: http://www.republika.co.rs/556-557/14.html; *Koalicija za sekularnu državu – Mali pojmovnik sekularizma* (broszura), za: http://pescanik.net/koalicija--za-sekularnu-drzavu/; Vukomanović M., *O čemu Crkva (ne)može da se pita*, za: http://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/Studija-Vukomanovic.pdf.

Dorota Gil

SEKULARYZACJA
(Słowenia)

Akademicki słownik języka słoweńskiego (*Slovar slovenskega knjižnega jezika*, 2000) wyodrębnia trzy znaczenia przymiotnika „sekularny": stuletni, epokowy (w znaczeniu wyjątkowy) i świecki. Pierwsze i drugie znaczenie przywodzą na myśl dzisiaj już nieodczuwalny związek z czasem, a leksem „świecki" (*posveten*) odnosi się do miejsca, tego świata. Z trzecim znaczeniem jest związany czasownik sekularyzować, który oznacza „spowodować, by coś utraciło religijny, kościelny charakter" lub „zmienić kościelny majątek w świecki, państwowy". Leksykon *Filozofija* (V. Sruk, 1994) zwraca uwagę na procesualny charakter pojęcia: „transformacja ze sfery kościelnej w świecką" i na nowoczesne „uniezależnienie różnorakich dziedzin życia społecznego, które dotąd podlegały wpływowi i nadzorowi Kościoła". Katoliccy działacze z przełomu XIX i XX wieku rozumieli sekularyzację jako niszczące zjawisko, które powodowało, że „całe życie przesiąka duchem świeckości" (A. Ušeničnik, „Katoliški obzornik" 1901). Interpretacje powstałe w kręgu myślicieli katolickich po Soborze Watykańskim II wydobyły z kolei pozytywne znaczenie terminu, podkreślając, że wynikiem procesu sekularyzacji jest „samodzielność, wolność i dorosłość w świecie religii" (V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, 1974). Marksistowskie interpretacje sekularyzację traktowały jako składnik pojęcia „postęp" – oznaczała więc proces, w którym religijność obrzędowa po przejściu ze sfery publicznej do prywatnej stopniowo traciła znaczenie również dla indywidulnego człowieka w myśl odwróconej zasady „Klęknij, módl się i wiara przyjdzie sama". Wiara była przez teoretyków marksizmu traktowana jako kompensacja potrzeb duchowych, których zaspokojenia nie mogły zapewnić obowiązujące regulacje społeczne. Ustrój socjalistyczny stworzył ich zdaniem warunki, w których taka kompensacja stanie się zbędna, co spowoduje przyspieszoną sekularyzację, wskutek czego religia ulegnie ostatecznej demitologizacji.

Początków procesu sekularyzacji w Słowenii niektórzy badacze doszukują się już w drugiej połowie XVI wieku, kiedy działacze protestanccy odrzucili pobożność opartą na autorytecie Kościoła i podporządkowali życie religijne

pragnieniu bezpośredniego obcowania z Bogiem (→ reformacja). Indywidualizm zawarty w pismach protestantów jednak nie odnalazł bezpośredniego przedłużenia w ideach rewolucji francuskiej, ale w mentalnej strukturze józefinizmu i towarzyszącej mu pobożności jansenistycznej (→ jansenizm). Zarządzenia administracyjne skierowane przeciw instytucjom kościelnym w okresie 1770–1840 pozostawały w interesie długoterminowej polityki Habsburgów. Usuwanie religijności ze sfery publicznej przez ograniczenia nakładane na instytucje religijne i zeświecczenie wielu dziedzin życia społecznego nie miało na celu wychowania wolnego człowieka w odczarowanym świecie i zastąpienia religii jako elementu wnoszącego sens w życie ludzkie oświeceniowym rozumem. Z drugiej strony teolog katolicki Aleš Ušeničnik (1868–1952) na początku XX wieku utrzymywał, że okres kontrreformacji przyniósł co prawda renesans religijności Słoweńców, ale niedługo potem „również na ziemie słoweńskie dotarło morowe powietrze jansenizmu i józefinizmu i zabiło żywą katolicką religijność” (*Reforme katolicizma*, „Katoliški obzornik” 1902). Cesarz Józef II zdaniem Ušeničnika przed śmiercią zrozumiał swój błąd, ale było za późno, ducha jego reform już nie dało się odwołać. W istocie praca u podstaw, jaką z wielkim poświęceniem wykonywali przedstawiciele pragmatycznej józefińskiej linii oświecenia, lud przyjmował z wielką nieufnością (→ konfesje). Anonimowy twórca ludowy w wierszu *Pesem od tega rezsvetleniga sveta* (przed 1791) skarżył się, że świat stanął na głowie, ludziom zakazuje się wstępu do kościołów, wygania nowicjuszy z klasztorów, niszczy drogi krzyżowe i likwiduje pobożne bractwa. Takie „jak gad trujące owoce” zdaniem anonimowego autora przynoszą nauki szkolne i „brat Jansena”. Jeszcze bardziej bezlitośnie nowe rozporządzenia cesarskie ocenił autor wiersza *Pesem od teh novih zadnih cajtov* (lata 80. XVIII wieku), najprawdopodobniej mnich, który bez ogródek stwierdził, że: „Temu wszystkiemu jest winien Józef, drugi cesarz, daj Boże, byśmy niedługo mieli innego”.

Dla nielicznych przedstawicieli uniwersalistycznej linii słoweńskiego oświecenia pojęcie „świecki”, funkcjonujące w języku od okresu protestantyzmu, oznaczało postrzeganie historii, świata i człowieka niezależnie od religii i mogło prowadzić w kierunku ustanowienia rozumnego człowieka jako jedynego suwerena w sferze *profanum* (→ historia). Nosicielami tego racjonalistycznego nurtu byli ludzie wielu kultur, związani z zagranicznymi ośrodkami wiedzy, piszący w języku łacińskim lub niemieckim, dlatego ich prace nie miały bezpośredniego przełożenia na kształtowanie świadomości prostego ludu. Jednym z nich był Bretończyk Baltazar Hacquet (1737–1815), autor licznych łacińskojęzycznych dzieł z dziedziny medycyny, weterynarii, geologii i botaniki. Podczas dwudziestoletniego pobytu w Krainie prowadził bogatą korespondencję z innymi przedstawicielami europejskiego oświecenia, m.in. matematykiem Leonhardem Eulerem (1707–1783) i szwedzkim botanikiem Carlem von Linné (1707–1783). Racjonalizm do filozofii wprowadzili profesor metafizyki w kolegium jezuickim w Lublanie Jožef Novak (1742–1788) i zwolennik rewolucji francuskiej Martin Kuralt (1757–1845), a do historiografii Anton Tomaž Linhart (1756–1795).

Okres józefinizmu ostatecznie zamknęło podpisanie konkordatu w 1855 roku. Odnowiony słoweński Kościół katolicki po doświadczeniach józefinizmu różnił się jednak od Kościoła, który podlegał reformom pod koniec XVIII wieku: wiele dziedzin życia społecznego pozostawało poza nadzorem instytucji religijnych, a wiara straciła uprzywilejowane miejsce jedynego systemu nadającego sens działaniom ludzkim. Zmiany te pogłębiła krótkotrwała, ale dogłębna sekularyzacja instytucji państwowych w okresie Prowincji Iliryjskich (1809–1816).

O pobożności prostego ludu pisały zarówno gazety liberalne, jak i konserwatywne, ale w sferze publicznej po roku 1848 wiara katolicka wraz z pojęciami język i → tradycja coraz częściej odgrywała tylko rolę jednego ze składników idei narodowej. Wewnętrzne podziały polityczne stały się wyraźnie widoczne dopiero w latach 70. XIX wieku (→ liberalizm; → konserwatyzm), kiedy obóz katolicki (należeli doń duchowni i szerokie rzesze ludzi, dla których byli autorytetem moralnym) został przeciwstawiony kręgom liberalnej inteligencji wykształconej na świeckich uniwersytetach i wyznającej różnorakie „naturalistyczne" błędy. Pierwszy obóz polityczny wybrał sobie hasło: „Wszystko dla wiary, domu i cesarza!", drugi: „Wszystko dla ojczyzny, ogłady i wolności!". Konflikt ten stanowi jeden z przejawów szerszego zjawiska, które przez posła do pruskiego parlamentu Rudolfa Virchowa (1821–1902) w roku 1862 zostało nazwane walką kulturową (*Kulturkampf*). W tekstach kultury słoweńskiej znalazło odzwierciedlenie zarówno źródło tego sporu, którym był konflikt między katolikami i protestantami, jak i jego rdzeń – w opinii kanclerza Ottona von Bismarcka (1815–1898) stanowiący odwieczny konflikt między władzą cesarską a papieską. Słoweńscy politycy i działacze społeczni kładli największy nacisk na kwestie dotyczące zakresu i zasadności istnienia Kościoła katolickiego w życiu publicznym, w szczególności na obszarze szeroko rozumianej kultury. Tradycja słoweńska posługuje się również określeniem „podział duchowy" (*ločitev duhov*) (→ religia), prawdopodobnie wprowadzonym do języka przez Alojza Levičnika w artykule *Kaj nas loči* („Rimski katolik" 1896), zaczynającym się od słów: „Dzieli nas głęboka przepaść". Konflikty charakterystyczne dla społeczeństwa słoweńskiego w okresie modernizacji Levičnik – odwołując się do wizji Państwa Bożego i Państwa doczesnego świętego Augustyna – rozpatruje jako część odwiecznej walki między dwoma porządkami: doczesnym i wiecznym. Próba zatrzymania procesu sekularyzacji za pomocą radykalnego podziału, który nie dopuszczał możliwości trzeciej drogi, podjęta przez współpracowników czasopism katolickich i biskupa Lublany Jakoba Missię (1838–1902), zakończyła się niepowodzeniem. Katoliccy autorzy jednak dokładniej niż ich liberalni przeciwnicy zdefiniowali pojęcie „sekularyzacja" i przy użyciu słownictwa militarnego podjęli się walki z jej skutkami: „Kiedy zauważyliśmy, że ich podstępnym atakom nie widać końca, podjęliśmy decyzję o walce. To nie my wywołaliśmy ten spór, chcieliśmy tylko pokazać, że w Słowenii istnieje zasadniczy podział na tle religijnym" – pisał Anton Mahnič (1850–1920) w czasopiśmie „Rimski katolik" (1888–1896). Własną ocenę społeczeństwa słoweńskiego na początku XX wieku przedstawił teolog, filozof i publicysta Aleš

Ušeničnik w artykule *Kardinal Missia in katoliška renesansa med Slovenci*, opublikowanym w czasopiśmie „Katoliški obzornik" (1902). Według Ušeničnika wspólnotą kieruje potrzeba działania i pracy, ale jest to działanie rozdrobnione, pozbawione harmonii i myśli przewodniej. Zsekularyzowane szkoły kształcą młodzież w obcym, masońskim duchu, który nie uznaje zależności nauki od objawienia, a moralność traktują jako kategorię ogólnoludzką, nie chrześcijańską. Spór dotyczył pryncypiów, a przegrana walka oznaczałaby w mniemaniu autorów katolickich koniec Kościoła, dlatego w połowie lat 80. Anton Mahnič opracował program katolickiej odnowy społeczeństwa. W artykule *Študija o postopni sekularizaciji namenjena slovenskim razumnikom* („Rimski katolik" 1890) wyodrębnił trzy podstawowe zagrożenia dla wiary katolickiej w Słowenii i nazwał je: autonomizacja, subiektywizacja i racjonalizacja. Autonomizacją społeczeństwa Mahnič określił rozpoczęty w okresie józefinizmu proces, podczas którego Kościół katolicki tracił nadzór nad instytucjami państwowymi. Jego zdaniem Józef II za pomocą odgórnych zarządzeń ustanowił panowanie racjonalizmu, co spowodowało, że duch chrześcijaństwa stał się obcy nie tylko inteligencji świeckiej, ale również duchowieństwu. Skutkiem takiego postępowania było oddzielenie wiary od rozumu, teologii od filozofii, Kościoła od szkoły i inteligencji świeckiej od duchownych. Drugi zgubny mechanizm nękający społeczeństwo słoweńskie na przełomie XIX i XX wieku Mahnič nazwał subiektywizacją. Termin ten oznaczał filozofowanie oparte na zaufaniu do ludzkiego rozumu, które nie bierze pod uwagę obiektywnych, zakorzenionych w metafizyce uwarunkowań. Największe zagrożenie pod tym względem stanowiło zastępowanie wiary w Boga wiarą w humanizm, ogładę i postęp, dla jej wyznawców filozofia i mądrość nie oznaczały wiele więcej niż opinia publiczna, widoczna w literaturze pięknej i czasopismach. Trzecie wielkie niebezpieczeństwo widział Mahnič w racjonalizacji, która oznaczała upatrywanie źródeł prawdy w świecie, nie w metafizyce, co umożliwiało mówienie o dwóch prawdach, czyli prawdzie wiary i prawdzie rozumu. Więź między inteligencją duchową i świecką zerwała już reformacja. Od tego czasu zdrowy rozum nie mógł przyjmować prawd wiary bez zastrzeżeń, dlatego Marcin Luter (1483–1546), by uratować nową wiarę, zgodził się na niebezpieczną myśl, że ta sama rzecz może być prawdziwa pod względem wiary i fałszywa z punktu widzenia rozumu. Oznaczało to fatalny podział na wiarę i rozum oraz na teologię i filozofię.

Po pierwszej wojnie światowej większość obszarów zamieszkałych przez Słoweńców weszła w skład Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev). W tym okresie religia katolicka z systemu dominującego stała się jednym z autonomicznych podsystemów nowoczesnego społeczeństwa. Lata międzywojenne charakteryzował dalszy podział ideologiczny, który doprowadził do zbrojnego konfliktu po ataku hitlerowskich Niemiec na Jugosławię w 1941 roku. W roku 1928 z inspiracji zawartych w encyklice *Urbi arcano Dei Consilio* (1922) powstała Akcja Katolicka. Celem tego ruchu była chrześcijańska odnowa życia społecznego i zatrzymanie postępującej sekularyzacji społeczeństwa, która sprawiła, że „Boga, Stwórcę i Pana

zaprzestano uznawać źródłem prawa i władzy", jak stwierdził Pius XI (1857–1939) w przytoczonej encyklice. Po roku 1936 Akcja Katolicka przerodziła się w ciało zorganizowane na wzór jednostek bojowych. Prorocze okazały się słowa Andreja Gosara (1887–1970), głównego przedstawiciela międzywojennego socjalizmu chrześcijańskiego, dalekiego od militaryzmu Akcji Katolickiej. W dziele *Za nov družbeni red* (1933) zauważył, że odpowiedzi na kluczowe pytania czasu nie należało szukać w skutkach sekularyzacji, ale w niesprawiedliwości społecznej. „W przeciwnym razie ludzie po prostu odwrócą się od Kościoła i przyłączą do komunistów i bolszewików".

Do drugiej wojny światowej rozwój omawianej kategorii najłatwiej było prześledzić, przyjmując punkt widzenia strony katolickiej, która postępującą sekularyzację odbierała jako realną groźbę dla swojego istnienia, dlatego wypracowała mechanizmy obronne i określiła pole semantyczne pojęcia. Przeciwna strona – w okresie międzywojennym należeli do niej zwolennicy socjalizmu, marksizmu i liberalizmu – przyjmowała skutki sekularyzacji jako zjawisko oczywiste, stanowiące składnik idei postępu, który nie wymaga uzasadnienia. Krytyk literacki Josip Vidmar (1895–1992) wywołał oburzenie strony katolickiej twierdzeniem, że nadciąga kres etyki chrześcijańskiej, którą powinna zastąpić etyka sztuki z własną aksjologią (*O Cankarjevi človečnosti*, „Kritika" 1926). Sytuacja zmieniła się w roku 1952, po zerwaniu stosunków z Watykanem – akcie będącym symbolicznym potwierdzeniem pojawienia się państwa, gdzie sekularyzm stał się uprzywilejowaną ideologią, dlatego jej nosiciele mieli prawo mówić o nieprawdziwości poznania religijnego (przy tym korzystali ze słownika przedwojennych liberałów) i zakazywać wierzącym współobywatelom używania języka religijnego w dyskusji publicznej. Dużo uwagi poświęcano kształtowaniu umysłów młodych ludzi „nieskażonych religijnymi zabobonami". Na przykład takich praktyk wychowawczych wskazał w roku 2009 Peter Svetina w tekście *Mladinska književnost med meščanstvom in socializmom: dve zgodbi ene Bratovščine Sinjega galeba* opublikowanym w czasopiśmie „Jezik in slovstvo" (od roku 1955). W artykule tym Svetina analizuje popularną powieść młodzieżową *Bratovščina Sinjega galeba* Tone Seliškara (1900–1969). Opublikowany po raz pierwszy w 1936 roku utwór doczekał się po drugiej wojnie światowej licznych wznowień, a pierwsze z nich (w roku 1948) opatrzono uwagą „wydanie drugie poprawione". Od przedwojennego wariantu różni się nieobecnością mieszczańskich i chrześcijańskich wątków i symboli oraz wrażliwością narratora na biedę ludzką bez powoływania się na etykę chrześcijańską. Z edycji powojennych zniknęły również motywy zewnętrznych znamion kultu i wiary w istotny sposób kształtujące świat przedstawiony w wydaniu z roku 1936: klasztor i mnisi czynnie uczestniczący w życiu społeczności, odgłos dzwonu kościelnego, modlitwy. Kluczowy dla pierwotnej postaci powieści motyw syna marnotrawnego w drugim wydaniu stracił wyraźne kontury przez przerwanie łańcucha skojarzeń. Chrześcijańskie elementy, które uniknęły ingerencji autocenzury, w powojennych wydaniach zaczęły odgrywać rolę ornamentu. Struktura ideowa utworu jest typowym przykładem tego, iż

młoda generacja wychowywała się w świecie w dużej mierze pozbawionym tekstów należących do kultury chrześcijańskiej.

W latach 70. XX wieku państwo złagodziło krytyczny stosunek do religii i odnowiło stosunki dyplomatyczne z Watykanem (1970). Paradoksalnie właśnie wtedy można mówić o najliczniejszych odejściach od Kościoła katolickiego. Według danych zawartych w publikacji socjologa Zdenko Rotera (ur. 1926) w latach 1968–1978 liczba osób deklarujących ateizm powiększyła się o 22,5% (*Revitalizacija religije in desekularizacija družbe v Sloveniji*, „Sodobnost" 1988). W systemie samorządowego socjalizmu (*samoupravni socializem*) miał obowiązywać szacunek do wszystkich wyznań, a celem politycznym nie było już zniesienie samej religii, tylko przezwyciężenie warunków, które wywołały powstanie „fałszywej świadomości". Proces przyspieszonej sekularyzacji był związany z szybkim rozwojem gospodarczym i zmianami struktury społecznej, zwłaszcza odpływem ludności wiejskiej do miast, a nie z bezpośrednim naciskiem politycznym. Zdenko Roter w przytoczonej publikacji wskazał również na bezpośredni związek między spadkiem religijności a demokratyzacją życia politycznego i kulturalnego w pierwszej połowie lat 70. Lata te zdaniem Rotera przyniosły „koniec mitu o katolickiej Słowenii i koniec hasła »dobry katolik – dobry Słoweniec«".

Postanowienia Soboru Watykańskiego II (1962–1965) umożliwiły nawiązanie dialogu z władzą również przedstawicielom Kościoła katolickiego. Według publikacji *Leksikon duhovnosti* (1974) opracowanej przez jezuitę, poetę i filozofa Vladimira Truhlara (1912–1977) pojęcie „sekularyzacja" oznacza proces szukania indywidualnej drogi do Boga i okazję dla Kościoła katolickiego, by się uwolnił od zadań związanych ze sprawami tego świata i poświęcił działaniom, do których został powołany. Truhlar, w przeciwieństwie do biskupa Mahniča, zaakceptował również możliwość współistnienia „dwóch prawd". Następne dekady przyniosły rozwinięcie myśli Truhlara, że również chrześcijaństwo, które w przeszłości potrafiło swoje uniwersalne nauczanie realizować w ramach różnych kultur, może odnaleźć miejsce w postsekularnym świecie. Wymagało to przejścia od religii instytucjonalnej, traktującej samą siebie jako obiekt zagrożony, zaangażowanej w życie polityczne i związanej z tradycją i folklorem w stronę religii osobistej, otwartej na dialog, zawierającej przesłanie duchowe.

Lata 80. upłynęły pod znakiem ruchów obywatelskich, które generowały wiele zmian politycznych, w tym rewizję stosunku do religii. Jak wynika z autoryzowanego nagrania magnetofonowego, wszyscy uczestnicy konferencji zatytułowanej „Związek Komunistów i religia dzisiaj", która odbyła się w Lublanie w 1987 roku, podzielali przekonanie, że procesy modernizacyjne prowadzące do depolityzacji i prywatyzacji religii do tego stopnia osłabiły wpływ Kościoła katolickiego na życie społeczne, iż odrębna polityka partii komunistycznej wobec Kościoła katolickiego nie jest już potrzebna. Zwrot „walka z religią" na tej konferencji nie był używany, mówiono co najwyżej o „przyśpieszeniu sekularyzacji". Wciąż ostrzegano przed niebezpieczeństwem klerykalizmu

i sekciarstwa, ale walka z nimi według zaleceń zawartych w referatach uczestników powinna być prowadzona tak, by ludzie jej nie odczuwali. Jak wynika z badań przeprowadzonych przez Zdenko Rotera i opublikowanych w czasopiśmie „Sodobnost" (1988), po raz pierwszy po drugiej wojnie światowej zanotowano nieduży wzrost religijności (o 6% w latach 1978–1987, liczba osób niewierzących w tym samym okresie zmniejszyła się o 7,9%). Według tych samych badań zmieniło się również nastawienie do religii; zauważalnemu zmniejszeniu uległa liczba ludzi uważających, że wiara jest elementem zbędnym w życiu nowoczesnego człowieka, a odsetek respondentów, według których potrzeby religijne wynikają z braku wykształcenia, zmalał o połowę. Odwrót od ateizmu był tylko częściowo związany z kryzysem ideologii, na której opierał się system polityczny, pogłębiła się natomiast od lat 70. zauważalna dysproporcja między dogmatami wiary katolickiej, zwłaszcza wiary w życie pośmiertne, a przekonaniami ludzi, którzy sami siebie określali jako osoby wierzące.

Równolegle z opisanymi procesami od lat 60. XX wieku nasilały się zindywidualizowane i eklektyczne wierzenia związane z ruchami New Age. Wśród nich znaczącą rolę odegrała neoawangardowa grupa OHO, której współzałożycielem był Marko Pogačnik (ur. 1944). Na podstawie tradycyjnych religii Wschodu opracował metodę uzdrawiania ziemi, zwaną litopunkturą. Działalność tego artysty rzeźbiarza zostałaby zapamiętana jedynie jako przykład sztuki neoawangardowej, gdyby nie fakt, że we wrażliwym społecznie okresie przejścia w roku 1991 z ustroju socjalistycznego do kapitalistycznego religijność wywodząca się z postsekularnych ruchów New Age znalazła posłuch u ówczesnych władz politycznych; m.in. w takim kształcie religia z obrzeży kultury przeniosła się do centrum życia społecznego. Ówczesny prezydent Słowenii Janez Drnovšek (1950–2008), w latach 1989–1990 przewodniczący Prezydium SFRJ i członek partii komunistycznej, przeżył rodzaj duchowego nawrócenia. Publicznie głosił swoje poglądy religijne, czym zyskiwał wielką popularność wśród wyborców, a Pogačnika zaprosił do współpracy przy projektowaniu herbu dla powstającego państwa słoweńskiego. Zaproponowane przez artystę symbole narodowe, oparte na chińskiej tradycji religijnej i zmienione w duchu New Age, zostały – wraz z uzasadnieniem – przyjęte przez parlament słoweński.

Črnič A., *Razumeti sodobno duhovno veleblagovnico*, Ljubljana 2001; Dolenc E., *Kulturni boj: slovenska kulturna politika v Kraljevini SHS 1918–1929*, Ljubljana 1996; Dolinar F. (ur.), *Cerkev, kultura in politika 1890–1941*, Ljubljana 1993; Godeša B., *Kdor ni z nami, je proti nam: slovenski izobraženci med okupatorji, Osvobodilno fronto in protirevolucionarnim taborom*, Ljubljana 1995; Štuhec I., *Družbeni nauk Cerkve*, Ljubljana 1997.

Jasmina Šuler-Galos

POSTĘP

POSTĘP
(Bośnia i Hercegowina)

Pojęcie „postęp” (bośn. *napredak*, *progres*; w naukach ekonomicznych, skąd określenie to przeszło do języka potocznego, również *prosperitet*) oznacza „posuwanie się naprzód”, „zmierzanie ku lepszemu”, „stopniowy rozwój od niższych do wyższych form” (w tym kontekście postęp powiązany jest z ideą → ewolucji). Na rozumienie teorii postępu w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH), zdaniem współczesnego filozofa i historyka kultury duchowej Muhameda Filipovicia (ur. 1929), wpłynęła nowatorska koncepcja francuskich autorów – Jeana Antoine’a Nicolasa de Condorceta zaprezentowana w pracy *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* (1794) i Anne-Roberta-Jacques’a Turgota w *Discours sur l’histoire universelle* (1750), podważająca tradycyjny pogląd istniejący w kulturze europejskiej od początku średniowiecza, według którego ludzkość osiągnęła największe zdobycze intelektualne i artystyczne w okresie starożytności. Nowe spojrzenie na historię świata zaproponowane przez de Condorceta i Turgota zakładało jednak, że wraz z każdą epoką i momentem dziejowym ludzkość coraz bardziej się udoskonala i wspina na kolejne szczeble świadomości. Chociaż Filipović nie wskazuje, jakimi drogami i za czyim pośrednictwem koncepcja ta przedostała się do BiH, to konstatuje, że w bośniacko-hercegowińskiej przestrzeni kulturowej pojęcie postępu pojawiło się już na przełomie XVIII i XIX wieku wraz z pierwszymi programami społecznymi stawiającymi sobie za cel poprawę sytuacji ludności (M. Filipović, *Historija bosanske duhovnosti. Epoha modernizacije*, 2004). Wówczas idea ta, rozumiana w kategoriach zadania, wyrastała z oświeceniowej potrzeby unowocześnienia kraju przez działania zmierzające do kulturalnego przebudzenia jego mieszkańców (→ kultura). W przebudzeniu tym ważną rolę odegrać miał rozwój szkolnictwa (→ kształcenie; → oświata) i czytelnictwa. Jako pierwsi w BiH program taki sformułowali bośniaccy franciszkanie, będący propagatorami rozwoju swego narodu w duchu iliryzmu, z którym sympatyzowali. Świadomość i znajomość własnej → historii i kultury oraz ich poznanie i zrozumienie miało się opierać na dostrzeżeniu rządzącej nimi wewnętrznej dynamiki (eksploatowany również w XX wieku motyw kilkakrotnie tutaj przerywanej ciągłości historyczno-kulturowej będącej zaprzeczeniem linearnego rozwoju), dlatego też w piśmienniczej działalności franciszkanów tak istotny wydaje się dydaktyczny wymiar ich opracowań z dziedziny historii i historiozofii. Spośród wywodzących

się z tego kręgu autorów należałoby tu wskazać przede wszystkim fra Ivana Franja Jukicia (1818–1857) – emisariusza myśli oświeceniowej w BiH i redaktora czasopisma „Bosanski prijatelj", fra Antuna Kneževicia (1834–1889) i fra Grgę Marticia (1822–1905), a także innych zakonników: Martina Nedicia, Marijana Šunjicia i Petra Bakulę. Postęp w XIX-wiecznej literaturze tworzonej przez franciszkanów jawi się jako „dziejowa konieczność" (zwłaszcza u Kneževicia w opracowaniach dziejopisarskich i historiozoficznych, np. w adresowanym do młodzieży *Pad Bosne*, 1886), choć sam termin nie pojawia się właściwie ani u Jukicia, ani u innych piszących i aktywnie wówczas działających franciszkanów. Idea postępu będącego siłą napędową rozwoju społeczeństwa jest u nich obecna jako postulat poprawy sytuacji i warunków życia w kraju, dogonienia najpierw „bratniego narodu chorwackiego", potem zaś reszty „cywilizowanego świata" (I.F. Jukić, „Bosanski prijatelj", I, 1850). Podejmowane przez zakonników tematy historyczne, głównie z czasów królestwa bośniackiego, które w okresie → bośniackiego odrodzenia narodowego było powracającym motywem przypominającym o utraconej potędze, wolności i niezależności, miały stanowić ilustrację przerwanej ciągłości rozwojowej narodu boszniackiego – franciszkanie pod tym pojęciem rozumieją ponadwyznaniowy (→ konfesje) → naród zamieszkujący BiH, a składający się z bośniackich katolików, prawosławnych i wyznawców islamu. Chwilą, w której ciągłość ta została przerwana – i do której należy symbolicznie przez pogłębienie wiedzy powrócić, by przyczynić się do postępu świadomości narodu – miała być islamizacja. Przykładem tekstu, gdzie historię kraju rozumie się w ten właśnie sposób, jest *Zemljopis i povijestnica Bosne* (wydany przez Jukicia w 1851 roku w Zagrzebiu pod pseudonimem Slavoljub Bošnjak i zadedykowany przywódcy chorwackich ilirystów Ljudevitowi Gajowi). Z podobnym użyciem motywu doświadczeń historycznych w celu prezentacji postulatów poprawy aktualnych warunków życia ludności, zwłaszcza chrześcijańskiej, mamy do czynienia w niewielkim tekście tego samego autora *Želje i molbe kristjanah u Bosni i Hercegovini*, dołączonym do wspomnianego już *Zemljopisu*. Autor przedstawił w nim konkretne zadania polityczno-społeczne (w kwestiach edukacji, zdrowia, funkcjonowania wspólnot wyznaniowych itp.), których wykonanie miało być gwarantem rozwoju narodowej wspólnoty. W podobny sposób konieczność tak widzianego postępu postrzegał fra Grga Martić, autor poematu epickiego *Osvetnici* (1883) i pamiętników *Zapamćenja* (powstałych w latach 1829–1878; wyd. pośm. 1906). W jego przypadku również pojawia się charakterystyczna dla literatury okresu odrodzenia narodowego gloryfikacja czasów przedosmańskich w historii ziem bośniacko-hercegowińskich i postulat przywrócenia „utraconej świetności" przez powrót do odziedziczonych tradycji państwowych i narodowych.

Jednym z pierwszych, który określał się mianem postępowego muzułmanina (*napredni musliman*), był Mehmed Šaćir Kurtćehajić (1844–1872), bośniacki dziennikarz i komentator sytuacji w BiH, współpracujący m.in. z turecką i austriacką prasą. Kurtćehajić jako zwolennik wszechstronnych reform administracyjno-politycznych założył wydawane po turecku czasopismo „Sarajevski

cvjetnik" / „Gülşen-y Saray", o którym w 1868 roku pisał, że jego celem jest „wskazywanie rodakom dróg cywilizacji i informowanie ich o codziennych wydarzeniach" oraz „odpowiadanie sercem i piórem na wyzwania nowych czasów". Wierząc w oświeceniowe ideały, Kurtćehajić stawiał sobie za cel budowanie nowego typu społeczeństwa liberalno-mieszczańskiego. Opowiadał się za koegzystencją narodów w BiH, wierząc, że tylko w ten sposób osiągnie się poziom życia porównywalny z innymi „cywilizowanymi krajami". Bliski był mu ruch młodoturecki, zwłaszcza zaś postulat odnowy i przekształcenia imperium osmańskiego w państwo urządzone według modelu francuskiego. Wyprzedził więc swoją epokę o kilka dekad, będąc – jak nazywa go Filipović – „pierwiosnkiem kulturalnego i ekonomicznego przebudzenia Bośniaków" (M. Filipović, *Historija bosanske duhovnosti. Epoha modernizacije*, 2004). Pisząc o koniecznym postępie, Kurtćehajić opowiadał się za socjoekonomiczną modernizacją ojczyzny, upatrując w tym szansy na jej cywilizacyjne unowocześnienie, jeszcze zanim rozwinęła się austro-węgierska propaganda prowadząca ostatecznie do okupacji, a następnie aneksji kraju w 1907 roku. Kurtćehajić był zwolennikiem pozostania Bośni w granicach imperium osmańskiego, lecz na nowych zasadach i przy demokratyczno-parlamentarnym ustroju.

Ze strony serbskiej podobne postulaty, zasadzające się na wierze w nieuchronny postęp, któremu nie wolno się przeciwstawiać, lecz należy go wspierać, głosił pochodzący z Czarnogóry działacz na rzecz praw Serbów i ich autonomii kulturalno-oświatowej – Gavro Vučković Krajišnik (1830–1876). W tekstach i polemikach zebranych w dziele *Robstvo u slobodi ili ogledalo pravde u Bosni* (1866) podkreślał, jak ważne w dążeniu do nowoczesności są oświata i kultura. W zamian za uzyskanie autonomii szkolnictwa dla serbskiej ludności proponował opodatkowanie Cerkwi. Będąc zwolennikiem sekularyzacji państwa (→ sekularyzacja), postulował m.in. unowocześnienie szkół i ich uniezależnienie od wspólnot wyznaniowych. Uważał przy tym, że postęp społeczny – rozumiany jako „kroczenie drogami rozwoju i dobrobytu" – należy rozpocząć od kształcenia najmłodszych obywateli (G. Vučković Krajišnik, tamże). W późniejszych publikacjach na łamach redagowanego przez siebie czasopisma „Zastave" jego poglądy stały się bardziej wyważone, odrzucał na przykład otwarty konflikt między bośniackimi narodami, uważając, że dla dobra własnego kraju winny dążyć do porozumienia i współpracy.

Z kolejną odsłoną rozumienia postępu w BiH mamy do czynienia w okresie austro-węgierskim, kiedy idea ta splata się z ideą nowoczesności oznaczającej dla Bośniaków przeszczepienie i zaadaptowanie w ich kraju zachodnioeuropejskich zdobyczy cywilizacyjnych (postulat „doganiania" Europy). Mowa tu zarówno o zdobyczach materialnych, takich jak administracja, infrastruktura, system bankowy, sposób zorganizowania miast, komunikacja, system opieki zdrowotnej, jak i o charakterze typowo społecznym – systemie politycznym, nowym modelu edukacji, instytucjach kulturalnych i sportowych czy czasopiśmiennictwie. Postęp zaczyna być wówczas rozumiany jako konieczność strukturalnej modernizacji kraju i utożsamiany z otwartością, gotowością do

porzucenia skostniałej tradycji, w przeciwieństwie do → konserwatyzmu, który w pierwszych latach po okupacji BiH przez Austro-Węgry (od 1887 roku) postrzegany był jako bezzasadny opór wobec wyzwań nowoczesności – powodujący zacofanie, zapóźnienie cywilizacyjne i stagnację zarówno ekonomiczną, jak i kulturową. Tak pojmowany konserwatyzm stał się jednym z najczęstszych zarzutów formułowanych wobec bośniackich muzułmanów. Z pamiętników i dzienników lekarzy, którzy przybyli do BiH wraz z austro-węgierską administracją, np. Bronisławy Prašek-Całczyńskiej, Teodory Krajewskiej czy Leopolda Glücka, wyłania się obraz muzułmanów jako „hamulca postępu i nowoczesności", głównych winowajców złej kondycji całego kraju (tak sądzi np. Krajewska w *Pamiętniku* pisanym od 1886 do 1912 roku, a wydanym w Polsce w roku 1989). Wkrótce perspektywę tę przyjęli bośniaccy Serbowie, ale także muzułmanie o serbskiej orientacji narodowej, czyli „Serbowie wyznający wiarę mahometańską", związani z czasopismami „Nada" i „Vila". Nikola Kašiković w tekście *Poziv* („Vila" 1885, br. 10) wzywał do zerwania z konserwatywnym przywiązaniem do obyczajów i tradycji, które nie przystają do nowoczesności: „Niech każdy, kto czuje się Serbem, czyli kulturalnym człowiekiem, odważnie odrzuci te zwyczaje i przesądy, które nie służą postępowi narodu, a do serca niech przygarnie te, które niosą nadzieję światłej przyszłości". Krytykę konserwatyzmu tożsamą z pochwałą postępu podejmowali również intelektualiści muzułmańscy, zwłaszcza ci, którzy wspierali austro-węgierską politykę w BiH, czyli głównie przedstawiciele najbardziej uprzywilejowanej wówczas grupy społecznej – muzułmańskiej arystokracji (→ bejowie). Przykładem mogą tu być dwa przełomowe teksty Mehmeda Kapetanovicia Ljubušaka (1829–1902): broszura *Šta misle muhamedanci u Bosni* (1886) i *Budućnost i napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini: namijenjeno za pouku i ogled nekoj našoj braći Bošnjacima i Hercegovcima* z 1893 roku. Ljubušak, wypowiadając walkę „szkodliwemu konserwatyzmowi braci muzułmanów" (a pod pojęciem tym rozumiał ich brak zainteresowania tradycją i kulturą oraz polityczną obojętność), za warunek konieczny postępu prowadzącego do dobrobytu uważał konieczność połączenia przez Boszniaków ich orientalnych korzeni, tożsamości duchowej i wrażliwości estetycznej z nowoczesnymi zdobyczami cywilizacyjnymi Zachodu. Synonimem reprezentującym „europejskie wartości" były dla Ljubušaka Austro-Węgry. Zapoczątkowany w ten sposób nurt tzw. postępowego islamu lub – jak go określa współczesny historyk Mustafa Imamović – „europejskiej boszniackości" (*Istorija Bošnjaka*, 1997) kontynuował uważany za wielkiego zwolennika reform i liberalizacji islamu w BiH propagator idei nowoczesności reis-ul-ulema Džemaludin Čaušević (1870–1938). Funkcję zwierzchnika Wspólnoty Muzułmańskiej pełnił do 1930 roku, a kwestiami, które uważał za szczególnie ważne dla przyszłości tutejszych muzułmanów, były ekumenizm – czyli umiejętność ich harmonijnej koegzystencji z przedstawicielami pozostałych bośniackich wspólnot – i prawa kobiet (w tym liberalizacja wymogów dotyczących ich ubioru). Čaušević był zdania, że „nie ma islamu bez postępu społeczeństwa", a jeżeli kobiety są w nim zacofane, nie dopuszcza

się ich do życia publicznego przez symboliczną izolację i wykluczenie za pomocą chust i feredży, „nie będzie się ono rozwijać i skazane jest na zagładę" (cyt. za: E. Karić, *Mehmed Džemaludin Čaušević (1870–1938): Hutbe i vazovi na bosanskom jeziku*, 2015). W publicystyce na łamach mostarskiego czasopisma „Biser" w maju 1914 roku ukazał się cykl artykułów prezentujących działalność i poglądy Čauševicia. Burzliwe reakcje wywołała przede wszystkim decyzja reisa, by przetłumaczyć Koran na język bośniacki i pozwolić na jego używanie w meczetach i szkołach muzułmańskich, gdzie stopniowo zaczął wypierać język arabski. Gest ten przez konserwatywnych przeciwników Čauševicia został odczytany jako „niebezpieczne nowinkarstwo". On sam argumentował w tekstach polemicznych i w *vazach*, czyli kazaniach podczas modlitw w meczecie, że decyzja taka jest podyktowana odczytaniem „nakazu stałego rozwoju i doskonalenia, który leży u podstaw wiary muzułmańskiej" (cyt. za: E. Karić, tamże). Zapoczątkowany przez Čauševicia reformatorski ruch w bośniackim islamie znajdował zwolenników aż do wybuchu drugiej wojny światowej. W 1919 roku ukazała się książka Ahmeda Đumišicia *Ko smeta napretku i prosvjecivanju muslimana, a osobito muslimanki?* będąca polemiką z konserwatywnymi środowiskami. Zwolennicy liberalizacji obyczajów poszukiwali również, śladem Čauševicia, uzasadnienia dla swoich koncepcji w samym nauczaniu islamu. Przykładu takiej perspektywy dostarcza książka Fuada Slipčevicia *Islam i napredak čovječanstva* (1934). Zauważalne jest wówczas stopniowe przenikanie do dyskusji na temat islamu – w kontekście kategorii postępu i nowoczesności – koncepcji wyrastających z socjalizmu, w myśl których islam zobowiązuje wyznawców do ciągłego samodoskonalenia (*dżihad* rozumiany jest tu na przykład jako święta wojna z samym sobą) i do budowania idealnego ładu społecznego (np. M. Busuladžić, *Islamski socijalizam*, „Kalendar Gajret" 1938; tenże, *Islam i socijalizam*, „Glasnik Islamske Zajednice" 1936, br. 10; H. Buljina, *Kult rada u islamu*, „Glasnik Islamske Zajednice" 1939, br. 4).

Wśród bośniackich katolików pojęcie postępu kojarzone jest od początku XX wieku, także współcześnie, przede wszystkim z Chorwackim Towarzystwem Kulturalnym (Hrvatsko kulturno društvo) „Napredak", założonym z inicjatywy hercegowińskich intelektualistów Augustina Zupaca i Tugomira Alaupovicia wiosną 1902 roku w Mostarze. Zadaniem towarzystwa, podobnie jak erygowanych niemal w tym samym czasie serbskiej „Prosvjety" i muzułmańskiego „Gajretu", było wspieranie uczniów i studentów (w tym wypadku katolickich) oraz działalność wydawnicza. „Napredak" w latach 1908–1947 wydawał kalendarz „Napretkov Kalendar", który odgrywał jednocześnie rolę rocznika prasowego. Publikowali w nim m.in. późniejszy noblista Ivo Andrić, Vladimir Prelog i poeta Nikola Šop. W 1923 roku w reakcji na reformy agrarne w Królestwie Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca) założona została *zadruga* „Napredak" – rodzaj specyficznej dla jugosłowiańskiego życia gospodarczego spółdzielni rolno-przemysłowej, będącej jedną z najprężniej działających organizacji tego typu. Zarówno polityka wydawnicza „Napredka", jak i publikacje autorów piszących do „Kalendarza" wskazują na to, że działacze

towarzystwa postępowość rozumieli jako działalność dobroczynną nakierowaną na kształtowanie świadomości kulturalnej i narodowej młodych ludzi oraz rozwój oświaty, ich mottem były słowa „Pielęgnuj swoją kulturę w harmonii i zgodzie z innymi" (T. Išek, *Mjesto i uloga HKD u kulturnom životu Hrvata Bosne i Hercegovine*, 2002).

Jeszcze przed drugą wojną światową wśród bośniackich katolików ciekawe rozumienie idei postępu prezentował Miljenko Vidović (1984–1962), zainteresowany metafizyką i ezoteryką autor kontrowersyjnych już w tamtych czasach broszur, w których dawał wyraz śmiałym poglądom. W kilku tekstach będących zapisami jego wykładów i prelekcji – np. *Za zapadnu kulturu ili protiv nje* (1927), *Ideje i problemi* (1927) – prezentował swoje spojrzenie na postęp ludzkości. Jego zdaniem czynnikiem hamującym rozwój cywilizacji jest brak wiedzy i świadomości („społeczna dekadencja"). Doraźnie można te braki uzupełnić przez edukację i zapewnienie wszystkim ludziom dostępu do pracy (co sugeruje zwłaszcza w tekście *Faktor rada – evanđelje života*, 1928). Jako działacz społeczny angażował się w otwieranie szkół, również dla dorosłych, i organizowanie korespondencyjnych kursów doszkalających. W artykule *Nečovjek, podčovjek, čovjek, nadčovjek i svečovjek* (1927), zafascynowany nietzscheańską koncepcją nadczłowieka – czyli „nowego Boga", doskonałego stadium rozwoju jednostki ludzkiej – dał wyraz rozumieniu postępu jako wypadkowej procesów ewolucji biologicznej, która uformowała człowieka „społecznego", i procesu rozwoju duchowego, który powołuje do życia ludzką jednostkę.

Idea postępu znalazła interpretację również w twórczości Ademagi Mešicia (1868–1945), założyciela pierwszej organizacji politycznej Boszniaków – Muzułmańskiej Partii Postępowej (Muslimanska napredna stranka). Zwolenników powołanej do życia w 1908 roku i zorientowanej prochorwacko partii określano mianem „postępowców" (*naprednjaci*) lub „postępowych muzułmanów" (*napredni muslimani*), a ich organem prasowym, zwłaszcza po aneksji BiH przez Austro-Węgry, kiedy partia znalazła się w opozycji, było czasopismo „Muslimanska svijest". Program swojej partii Mešić, będący wówczas jednym z najbardziej uznanych bośniackich przedsiębiorców (trudnił się handlem międzynarodowym) i mecenasów kultury (przez lata wspierał finansowo czasopismo „Behar" i Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe „Gajret"), budował, podróżując po świecie i porównując ustroje społeczno-polityczne. Dał temu wyraz m.in. w krótkim tekście *Namet na vilajet* (1917), gdzie krytykował dotychczasowe porządki społeczne w kraju. Mešić odwiedził większość europejskich krajów, bywał również w Azji i Afryce. Z jego programu politycznego, z czasem ewoluującego w stronę chorwackiego nacjonalizmu – w latach 40. otwarcie współpracował bowiem z przywódcą chorwackich ustaszy Ante Paveliciem – wyłania się rozumienie postępu jako przeciwieństwa konserwatyzmu. Czystki etniczne (→ genocid), w których brały udział sformowane przez Mešicia oddziały muzułmańskich ustaszy, były – jak wspomina w swoich dziennikach (*Memoari Adem-age Mešića*, 1945 – rękopis, cyt. za: N. Kisić Kolanović, *Ademaga Mešić i hrvatska nacionalna ideja*, 2007) – „narzędziem akcji politycznej". Zarówno on,

jak i jego zwolennicy: Hamdija Kapidžić, Hamdija Ćemerlić, Hamdija Kreševljaković, Muhamed Kantardžić starali się łączyć muzułmańskie korzenie i przywiązanie do wartości islamu z nowoczesnością rozumianą jako świadomość narodowa, aktywność polityczna, wolność umysłowa, uniezależnienie od skostniałych struktur społecznych i ekonomicznych. Postęp, pojmowany jako zmiana na lepsze, wydawał im się koniecznością dziejową, co Mešić formułował następująco: „Czasy się zmieniają, a wraz z nimi muszą się zmieniać również ludzie. Jeżeli człowiek nie podąży za czasami, czasy nie pójdą za nim i czeka go tylko upadek" (*Memoari Adem-age Mešića*, 1945).

Po drugiej wojnie światowej idea postępu rozumiana jest w Bośni w ramach doktryny socjalistycznej – zgodnie z marksistowskim postrzeganiem dziejów, przekonaniem, że każda przemiana społeczna ma źródło w przekształceniach procesów i form produkcji (walka klasowa jako główny motor rozwoju społecznego). Zgodnie z tą koncepcją przemiany tego typu nie zachodzą przez ewolucję, w przeciwnym razie już dawno by do nich doszło, lecz mają charakter → rewolucji, a postęp postrzegany jest wówczas w kategoriach społeczno-ekonomicznych. W publikacjach tutejszych muzułmańskich autorów jego idea pojawia się w ramach postulatu aktywizacji zawodowej i społecznej ludności muzułmańskiej (nie tylko zresztą bośniackich muzułmanów, ale także Albańczyków, Romów i wyznających islam Macedończyków) w połączeniu z dążeniami o charakterze programu narodowego, co wyrażał np. A. Tanović, *Humanizam i progres: rasprave i osvrti* (1979). Tego typu teksty budziły opór i podejrzenia o muzułmański nacjonalizm. Przykładem może być negatywnie odczytywany w środowiskach bośniackich socjalistów tekst Chorwata Jure Petričevicia *Nacionalnost stanovništva Jugoslavije: nazadovanje Hrvata i manjina, napredovanje Muslimana i Albanaca* (1981), w którym autor wprost diagnozuje działania muzułmańskich polityków i działaczy jako zmierzające do zachwiania równowagi w socjalistycznej Jugosławii. W tym kontekście o próbach „uciszenia" muzułmanów w okresie jej istnienia pisze m.in. Atif Purivatra w książce *Nacionalni i politički razvitak Muslimana. Rasprave i članci* (1970). Najczęściej jednak postęp rozumiany jest wówczas w kluczu „konieczności dziejowej". Mowa jest o naukowo-technicznym postępie klasy robotniczej, który przekłada się na rozwój i dobrobyt całego społeczeństwa (np. S. Šerifović, *Naučno-tehnički progres i društveno-ekonomski razvoj. Političko-sociološki i ekonomski značaj tehničkog progresa u razvoju Jugoslavije i Bosne i Hercegovine*, 1976).

W dyskursie narodowo-tożsamościowym bośniackich muzułmanów kategoria postępu używana jest do zobrazowania ich „duchowego" rozwoju: od średniowiecznych „Dobrych Boszniań" (Dobri Bošnjani) będących → bogomiłami lub/i wyznawcami → Kościoła bośniackiego, przez zislamizowanych poddanych sułtana w okresie osmańskim, następnie budzących swoją świadomość narodową muzułmanów w okresie austro-węgierskim, do emancypujących się pod względem politycznym i narodowym od przełomu lat 60. i 70. XX wieku Muzułmanów w sensie etnicznym, do współczesnych Boszniaków, którzy tożsamość budują na bazie doświadczeń wojny i przynależności do świata islamu.

Przykładem dzieła, które przyjmuje taką optykę, jest opracowanie Muhameda Filipovicia *Historija bošnjačke duhovnosti* (2004), w którym autor prezentuje dzieje bośniackich muzułmanów w podobnym porządku jak Muhamed Hadžijahić w książce *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana* (1974). Rytm rozwoju duchowego i politycznego Boszniaków, zgodnie ze standardową teorią ewolucji – od form najprostszych do bardziej złożonych, czyli w tym przypadku od towarzystw i organizacji dobroczynno-kulturalnych, przez pierwsze partie polityczne, do samodzielnego i samoświadomego narodu – zaprezentował natomiast Šaćir Filandra w opracowaniu *Bošnjačka politika XX stoljeća* (1998).

Można przyjąć, że bośniaccy autorzy XVIII i XIX wieku, myśląc o postępie, artykułowali potrzebę rozwoju kulturalnego i politycznego jako kluczowych elementów przebudzenia narodowego. W okresie późniejszym, na początku XX wieku i do wybuchu drugiej wojny światowej, postęp rozumiany był już jako modernizacja (głównie za sprawą austro-węgierską), natomiast po drugiej wojnie światowej jako postulat industrializacji i technicyzacji w celu budowania nowego socjalistycznego ustroju społecznego. Postęp tożsamy z duchowym rozwojem narodu obecny był zaś w programach politycznych bośniackich muzułmanów przez cały XX wiek, zwłaszcza podczas faz przełomowych, takich jak pierwsze i drugie → odrodzenie narodowe.

Išek T., *Mjesto i uloga HKD „Napredak" u kulturnom životu Bosne i Hercegovine (1902–1918)*, Sarajevo 2002; Kuka E., *Imperativ prosperiteta: presjek društvenog realiteta Bosne i Hercegovine iz ugla općeg prosperiteta*, Sarajevo 2010; Pilica H., *Bosna i Bošnjaci: historijski razvoj bosanske države, bosanskog jezika, bošnjacke nacije i Sandžaka*, Novi Pazar 1997.

Agata Jawoszek

POSTĘP
(Bułgaria i Macedonia)

W językach bułgarskim i macedońskim występują dwa słowa na określenie postępu: słowiańskie *напредък/напредок* i zapośredniczone z łaciny – *прогрес*. Oba warianty leksykalne jako synonimiczne zaistniały na gruncie bułgarsko-macedońskim w XIX wieku, choć słowo *напредък/напредок* niosło oczywiste skojarzenia semantyczne z patrzeniem i ruchem naprzód (bułg. *напред*, *напредвам*, *напреднал*), jakich *прогрес* ze względu na ówczesny brak zakorzenienia na tym gruncie językowym nie mógł wywoływać. W wieku XX znalazło to odzwierciedlenie w różnicowaniu praktyk językowych. W Bułgarii mówiono częściej o *технически/научен прогрес* niż *напредък*, ale już *обществен прогрес/напредък* nie znały tego rozróżnienia. Być może wiązało się to z rodzajem asocjacji

wywoływanych przez adaptowane teksty, z wariantami praktyk translatorskich, z wyborami dokonywanymi przez specjalistów od perswazji. W pierwszym słowniku języka bułgarskiego Najdena Gerowa (1923–1900) (*Речник на българския език*, 1895–1904), słowo *напредък* zostało zdefiniowane jako posuwanie się naprzód w czymś, przewodzenie, sukces, progres. Podobnie *Български тълковен речник* (1976) określa *напредък* jako „poruszanie się naprzód, odnoszenie sukcesów, sukces". Współczesny elektroniczny słownik języka bułgarskiego (OnlineRechnik.com) dołącza do opisu również postęp ekonomiczny. A wśród synonimów wymienia: *ход*, *вървеж*, *успех*, *прогрес*, *цъфтеж*, *преуспяване*, *развитие*, *подем*, *възход*, *напредване*, *просперитет*, *усъвършенствуване*. I chociaż słowo *прогрес* definiowane jest podobnie jak *напредък* (*движение напред*, *усъвършенстване в процеса на развитие*; *напредък*), synonimów ma znacznie mniej: *напредък*, *успех*, *крачка напред*, *развитие*, *подем*, *движение напред*, *възход*, *преуспяване*, *усъвършенствуване*. W elektronicznym słowniku języka macedońskiego (*Дигитален речник на македонскиот јазик*) *напредок* definiowany jest jako *напредување*, *постигање*, *успех*, *прогрес*. Podawane są przykłady: *културен напредок*, *економски напредок*, *сестран напредок*. Z kolei leksem *прогрес* opisywany jest jako *напредок*, *движење кон напред*, *кон понапредна*, *посовршена фаза* (http://www.makedonski.info). Przykłady zastosowań (*прогрес на човештвото*, *општествен прогрес*, *технолошки прогрес*) sugerują brak istotnych różnic w stosunku do praktyk bułgarskich.

Podobnie jak samo słowo na gruncie bułgarsko-macedońskim w XIX wieku idea postępu zorientowanego na modernizację początkowo nie posiadała jednoznacznej afiliacji ideologicznej; wszechobecność w latach 70. idei postępu w dyskursie społecznym (prowokowanym i reprezentowanym przede wszystkim na łamach rozwijającego się od lat 40. czasopiśmiennictwa) poprzedzona była występowaniem w homiletyce połowy XVIII wieku (np. Josif Bradaty ok. 1714–ok. 1789), jak również w innych pismach religijno-dydaktycznych pierwszych dziesięcioleci XIX wieku programów naprawy społeczeństwa przez podniesienie jego kondycji moralnej (→ tradycja – Bułgaria, → tradycja – Macedonia). Przyniosło to istotną korektę nauczania. O ile w chrześcijańskiej tradycji człowiek nawoływany był do naśladowania Jezusa i świętych, o tyle w homiletyce, traktatach i dialogach pouczających XIX wieku pojawił się nowy godzien naśladowania wzorzec: np. u bp. Sofroniusza Wraczanskiego (1739–1813) inne obdarzone mądrością społeczności chrześcijańskie, czy też „oświecony Europejczyk" u młodszego o dwa pokolenia Neofita Bozwelego (1785–1848) (→ oświecenie – Bułgaria). Miarą wiarygodności społeczeństw okazywał się ich dobrostan, cel, ku któremu Bułgarzy powinni dążyć (→ doganianie). Chociaż wspomniani autorzy nie przywoływali idei postępu, ich sposób rozumowania wskazywał na pewne oswojenie się z pojęciem rozwoju społeczeństwa, celowości w zbiorowym działaniu, rozumianej jako dążenie do porządku moralnego, a w ślad za tym do opartego na sprawiedliwości sukcesu ekonomicznego (→ ewolucja – Bułgaria i Macedonia).

Rodząca się na gruncie bułgarsko-macedońskim wiara w możliwość postępu i cywilizacyjnej zmiany (→ kultura – Bułgaria; → kultura – Macedonia) nabrała mocy wraz z początkiem osmańskich reform epoki Tanzimatu i nie jest wykluczone, że samo francuskie słowo „cywilizacja" po raz pierwszy zostało usłyszane w tym właśnie kontekście, jako nierozerwalnie związane z ostrożnymi procesami okcydentalizacji frankofońskiego imperium. Wspólnymi toposami dla ówczesnych osmańskich i słowiańsko-bałkańskich reformatorów wydaje się bowiem na pierwszym miejscu wiara w postęp, rozumiany jako rozwój nauki i techniki, która sprawiała, że wielu ludzi, a wśród nich Konstantin Fotinow (1790–1858) czy Iwan Dobrowski (1812–1896), uważało, że władza osmańska jest solidnym gwarantem postępu, a na dobre zmiany należy spokojnie czekać, gdyż nadchodzą one powoli, drogą ewolucyjnych reform pod opieką oświeconej władzy absolutnej (→ ewolucja – Bułgaria i Macedonia).

Nawoływaniom działaczy do tak rozumianej zmiany od początku towarzyszyła apologia z reguły europejskich, ale także rosyjskich czy amerykańskich wzorów. Nowinki, o których mowa, napływały na tereny bułgarsko-macedońskie z kilku źródeł. W drugiej połowie XVIII wieku były to najpierw klasztory na Świętej Górze Athos, potem szkoły greckie o zróżnicowanym statusie (przyklasztorne, na poły świeckie, świeckie) i serbskie ośrodki religijno-kulturowe głównie z obszaru Wojwodiny. Propagowały one jednak przede wszystkim idee oświecenia publicznego (→ oświecenie; → oświata – Serbia; → kształcenie – Serbia), przefiltrowane nie tylko przez pryzmat własnych kultur, ale też przez pryzmat specyficznych wyborów ideowych, religijnych i politycznych kultur pośredników – prohabsburskiego Wiednia, prawosławno-katolicko-protestanckiej Akademii Mohylańskiej w Kijowie, pietystycznego Uniwersytetu w Halle (→ oświecenie – Serbia). Był to zatem odbiór z reguły zapośredniczony; i chociaż od lat 40. XIX wieku coraz więcej młodych Bułgarów wyjeżdżało na studia za granicę i z powodzeniem odgrywało swą rolę transmisyjną, to jednak aż do okresu przełomu modernistycznego (XIX/XX wiek) uprawomocniony wydaje się sąd o adaptacyjnej asymilacji idei zmodyfikowanych i nierzadko spauperyzowanych w trakcie ich transferu. Co więcej, pośrednictwo to niejednokrotnie katalizowało pojawienie się kompleksu niższości, którego sami merkurianie doświadczali. Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście kwestia pośrednictwa osmańskiego. Wiek XIX, będący okresem politycznego i ekonomicznego słabnięcia imperium, ale też czasem projektowania wielkich reform, pozostawił po sobie wiele dokumentów świadczących o głębokiej zależności rytmu rozwoju bułgarsko-macedońskiej myśli modernizacyjnej od oficjalnych dokumentów sułtańskich, które otwierały nowe perspektywy zmian cywilizacyjnych. W tym kontekście nie dość wyraźnie skonceptualizowany pozostaje fakt, iż idea postępu w jej bułgarsko-macedońskiej XIX-wiecznej implementacji miała tzw. konserwatywny charakter (→ konserwatyzm – Bułgaria; → konserwatyzm – Macedonia). Za metonimię faktów kulturowych z tym związanych można uznać niezwykłą (i asymetryczną w stosunku do innych efektów pracy misjonarzy protestanckich na tym obszarze) popularność takich tekstów moralizatorskich, jak *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to Come.*

Printed for Nathanael Ponder at the Peacock (1678, bułg. „Пътешественикът” 1866, 1880, 1925–1926), *Poor Richard's Almanack* Benjamina Franklina, Samuela Smilesa *Self-Help* (1859, wyd. bułg. we fragmentach w 1869 roku w gazecie „Право”). Właściwe im religijne, dydaktyczne i utylitarne rozumienie postępu jako efektu osobistego rozwoju i indywidualnego → kształcenia pozostawało w harmonii ze światopoglądową orientacją wielu ludzi nawet przez dziesięciolecia po odzyskaniu przez Bułgarię niepodległości, np. Atanas Ilijew (1852–1927) w książce *Път към напредък* (1910) poświęconej → oświacie i → kształceniu cytował Smilesa i polecał go młodzieży. Do uformowania się takiego klimatu aksjologicznego przyczyniły się pośrednio misje protestanckie (głównie amerykańskie), które nie odniosły co prawda wśród Bułgarów spektakularnego sukcesu w zakresie (neo)ewangelizacji i apostazji, ale ich działalność w sferze piśmienniczej i oświatowej miała poważny zasięg (m.in. Smyrna, Warna). Misje te pojawiły się – jak z pewną ironią dowodzili Iwan Iłczew i Płamen Mitew w książce *Докосвания до Америка (XIX-началото на век XX)* (2003) – w ślad za statkami przypływającymi do imperium osmańskiego po opium. Wpływ anglosaskiej kultury politycznej wyprzedzał w ten sposób zorganizowane formy oddziaływania instytucji państwowych. Szeroko zakrojona aktywność wydawnictw protestanckich (książki, czasopisma), współpraca z bułgarską inteligencją składały się na jeden z istotnych czynników kształtujących wyobrażenia Bułgarów i Macedończyków o europejskim i amerykańskim Zachodzie w jego zmodernizowanym wariancie reformacyjnym (→ reformacja – Bułgaria). A wychowankowie protestanckiego Robert College w Carogrodzie po 1878 roku zasilali szeregi najwyższej rangi urzędników państwowych nowo powstałego kraju. Z kolei anglosaski wzór wykształconej kobiety – chrześcijanki i społecznej aktywistki – dopełniał braków w argumentacji rodzimych działaczy na rzecz kształcenia dziewcząt (→ oświata – Bułgaria).

W oczach takich publicystów jak Luben Karawełow (1834–1879) czy Petko R. Sławejkow (1827–1895) (m.in. ilustruje to jego poemat *Дивата американка и питомний европеец* z 1865 roku) model amerykański jako postępowy, demokratyczny i „sprawiedliwy” przewyższał pod względem atrakcyjności wciąż traktowany nieufnie model europejski, do którego odwoływali się modernizatorzy osmańscy, zafascynowani nade wszystko Francją. Wydawane w Carogrodzie, a adresowane do Bułgarów i Macedończyków czasopisma „Напредък” (1874–1877), „Македония” (1866–1872), protestancka „Зорница” (1876–1948) stawały się bogatym źródłem wiedzy o Ameryce i jej cywilizacyjnych osiągnięciach; np. w 1876 roku wiele artykułów poświęcono wystawie światowej w Filadelfii, co stało się okazją do afirmacji dokonań Stanów Zjednoczonych. W sferze materialnej symbolem owej upragnionej prosperity wynikającej z amerykańskiego postępu technicznego z czasem stawały się przedmioty codziennego użytku sprowadzane przez misjonarzy dla potencjalnych współwyznawców: maszyny do szycia, zegarki, narzędzia do obróbki drewna, organy, ale też wzorcowe amerykańskie instytucje oświatowe (→ oświata – Bułgaria; → kształcenie – Bułgaria). Równolegle zapoczątkowany został proces przekształceń wsi, który przybrał na sile na początku XX wieku wraz z łatwiejszym

dostępem do nowoczesnych maszyn rolniczych (o czym pisał Iwan Iłczew w książce *Междено време или дневникътъ междъ две столетия*, 2015) a także w związku z rosnącym upodmiotowieniem i upolitycznieniem chłopstwa (→ agraryzm – Bułgaria).

Pojawienie się pojęcia postępu w XIX-wiecznym dyskursie publicystycznym Bułgarów i Macedończyków (jako członków ówcześnie wciąż jeszcze labilnej wspólnoty geokulturowej) wiązane jest przede wszystkim z postaciami Iwana Seliminskiego (1799–1866) i Marko Bałabanowa (1837–1921). Jako pierwszy użył jednak tego terminu wychowanek francuski – Petyr Beron (1799–1871), który w przedmowie do pierwszego bułgarskiego podręcznika *Elementarza rybnego* (*Рибен буквар*, 1824), propagując → kształcenie, mówił o jego korzystnym wpływie na rozwój handlu oraz na postęp materialny i rozwój duchowy ludzi. Jednak inne, o wiele bardziej konceptualnie rozwinięte prace Berona (m.in. dotyczące kosmogonicznej teorii postępu i antropoprogresu) pozostały w rękopisie francuskojęzycznym i z tego względu nie odegrały na gruncie bułgarsko-macedońskim żadnej roli kulturotwórczej.

Pierwsza teoretyczna próba refleksji nad ideą postępu wyszła spod pióra lekarza i podróżnika Iwana Seliminskiego (1799–1866), absolwenta greckiej szkoły w Kydonii (tur. Ayvalık, gr. Αϊβαλί), ucznia Teofilosa Kierisa (1784–1853), twórcy teosebizmu – mistycznej nauki będącej splotem deizmu, rewolucjonizmu, protestanckiego radykalizmu i kultu starożytności. Seliminski utrzymywał kontakty z włoskimi karbonariuszami, ze środowiskiem węgierskich i słowiańskich działaczy narodowych w Peszcie (w tym z Macierzą Serbską – Matica srpska) i w Rumunii. Działacz ten i myśliciel w ślad za swoimi mistrzami początkowo uważał rozwój społeczny za obiektywne prawo przyrody wyrażające się w koniecznym, stopniowym i niosącym ewolucyjne zmiany ruchu od niższego ku wyższemu (→ ewolucja – Bułgaria). Sposób jego rozumowania pozostawał w związku z lamarkizmem, który poszczególne etapy rozwoju świata utożsamiał z etapami jego kreacji przez Boga. Rozwój biologiczny zwierząt i antropoprogres Seliminski uznawał za procesy przyczynowo-skutkowo powiązane ze sobą w tym samym łańcuchu ewolucji ku bytom i formom coraz doskonalszym (*Произход, развитие, родословие и разпространение на съществата, включително и човека*). Z czasem perspektywę biologiczną autor dopełnił społeczną, ekonomiczną i moralną; dźwignią zmian miałyby być w tym ujęciu nie tylko naturalne potrzeby człowieka, ale także jego racjonalność (*Естетственото предназначение на човека*, 1843; *Основен икономически и обществен нравствен закон*, 1859; → racjonalizm – Bułgaria) oraz – co warte podkreślenia – transfer idei: „Jako mosty posłużyły różne narody zamieszkujące powiązane ze sobą kraje, przez które wędrowały idee i porządki społeczne od jednego narodu do drugiego, przy czym każdy naród wprowadzał coś nowego do porządków społecznych" (*Древната цивилизация и гърците* – z listu Iwana Seliminskiego do Symeona Zeukidysa, Braiła 6 II 1862). U Seliminskiego pojawiała się też myśl o możliwości odwrócenia wektora postępu, co ilustrował regresem świata postbizantyńskiego po podboju przez Turków

osmańskich i wiązał z naruszeniem naturalnej harmonii prawa ekonomicznego i moralnego. W podobny sposób rozumował Georgi S. Rakowski (1821–1867), który obiektywizował postęp; zarazem jednak jako romantyk w rozwoju oświaty widział drogę ku poznaniu najwartościowszych zasobów tradycji narodowej (*Показалец или Ръководство как да ся изисквaт и издирят най-стари чърти нашего бития, чзика, народопоклонения, стараго ни правления, славнаго ни прошествия и проч*, 1859).

Najbardziej konsekwentnymi rzecznikami idei postępu wśród XIX-wiecznych działaczy bułgarskich i macedońskich pozostawali jednak tzw. carogrodzcy starzy (→ konserwatyzm – Bułgaria). Określenie to wskazuje na względność typologii światopoglądowej inteligencji tamtej doby. „Starzy", którzy nadzieje wiązali z przyszłością, zbliżali się do europejskiego nurtu konserwatyzmu ewolucyjnego, którego reprezentantem jeszcze w XVIII wieku był krytyk rewolucji francuskiej, wolnomularz Edmund Burke. Do kręgu tzw. ewolucjonistów (→ ewolucja – Bułgaria) należał gruntownie wykształcony najpierw w prawosławnej szkole teologicznej na wyspie Halki, a potem na uniwersytetach w Atenach, Paryżu i Heidelbergu Marko Bałabanow (1837–1921). W latach 1870–1871 poświęcił idei postępu cykl artykułów opublikowanych w kierowanym przez siebie czasopiśmie „Читалище", a w 1874 roku w periodyku „Век". Jego sposób myślenia uformował się pod wpływem francuskiego filozofa Henri de Ferrona, zwłaszcza zaś jego książki *Theorie du progres* (Paryż 1867). Bałabanow analizował istotę postępu, jego historyczne uwarunkowania, znaczenie dla XIX-wiecznej Europy i Bułgarii. W artykule *Напредок* („Читалище" 1870, бр. 1), podejmując idee Tourgota i Condorceta, twierdził, że znana w epokach poprzedzających oświecenie idea złotego wieku i koncepcja upadku człowieka przygotowały grunt idei postępu, która narodziła się jako owoc niezależnej myśli renesansowej i reformacyjnej w Europie. W artykule *Трите школи и напредок* („Читалище" 1870, бр. 6) dał wykładnię idei postępu z perspektywy filozoficznej, teologicznej i historycznej. Pierwszej z nich przypisywał nazbyt radykalne zaufanie do rozumu (→ racjonalizm – Bułgaria) jako jedynego czynnika sprawczego w historii; polemizował w ten sposób m.in. z radykalizmem i sceptycyzmem Rousseau i eksponował zindywidualizowane prawidłowości rozwoju społeczeństw: „Filozofia nie ma zwyczaju trwać zbyt długo w sferze czystej teorii; dąży bez przerwy do zastosowania idei, których daje wykładnię, i powoli staje się straszną, niepokonaną siłą, która przemienia całe społeczeństwa" (tamże). Bałabanow krytykował symplifikacje typowe dla ujęcia teologicznego (zbyt łatwe utożsamianie postępu z Bożą Opatrznością) oraz dla ujęcia historycznego (np. Antona Thibauta i Hegla koncepcje rozwoju społeczeństw na bazie teorii opartych na doświadczeniu historycznym). Budował eklektyczną koncepcję teocentryczną, wedle której prawa rozwoju ludzkiego pozostają konsekwencją boskiego aktu stwórczego („Bóg zasiał nasiona postępu już na początku", artykuł wstępny *Уводна статия* do czasopisma „Век" 1874, бр. 1), a więc postęp ma przebieg konieczny, ale dostosowany do konkretnych warunków historycznych. Myśleniu temu przyświecał

duch → ewolucji, która wynikać by miała z faktu dziedziczenia międzypokoleniowego i zewnętrznych inspiracji kulturowych. Aby postęp zaistniał, konieczna jest równowaga między trzema aspektami rozwoju społecznego, kumulacja takich czynników (a zarazem wartości), jak rozum (motor rozwoju – masowa świadomość społeczna oparta na pamięci i dziedziczeniu, rozwijająca się w nieskończonym procesie duchowym: intelektualnym i moralnym), „wieczne prawo moralne" (dane przez Boga i dlatego doskonałe, ale wyrażające się w walce duchowej) oraz praca na rzecz polepszenia warunków życia.

Na podobne uwarunkowania postępu zwracał uwagę prawosławny duchowny, w latach 1884–1901 metropolita Tyrnowa Kliment (a zarazem liczący się pisarz epoki odrodzenia narodowego – Wasił Drumew, 1841–1901) w rozprawie *Животописание, значение на животописите*, publikowanej w latach 1870, 1871 i 1872 na łamach pisma „Периодично списание". Pozostawał pod wpływem wiktoriańskiej myśli liberalno-konserwatywnej, reprezentowanej m.in. przez Samuela Smilesa, a zwłaszcza wspomnianego tu dziełka *Self-Help*. Podejmując myśl Smilesa, Drumew uważał postęp narodu za wciąż przyrastającą sumę cnót i starań jednostek. Tego rodzaju konceptualizacja osobistej odpowiedzialności za postęp wspólnoty korespondowała z innymi wymienianymi przez Drumewa uwarunkowaniami postępu, jak środowisko geograficzne, klimat, fizyczna siła, wiara, nauka. Przyjmując wówczas myśl o konieczności zachowania indywidualności przez naród (na mocy terytorium, duchowej niezależności narodu itd.), Drumew mówił o ostrożnym przejmowaniu osiągnięć rozwiniętych państw europejskich w sferze nauki i kultury: „Droga, która nas czeka, nie będzie tak trudna jak dla naszych przewodników – Europejczyków. (…) Z naszej strony konieczna jest tylko uwaga, by idąc ich śladem, przyswajać to, co jest nam potrzebne, i odrzucać to, czego nie potrzebujemy, aż do chwili, kiedy osiągniemy taki poziom rozwoju, że i my będziemy w stanie dokonać czegoś dla pomyślnej drogi ludzkości naprzód" („Периодично списание" 1871). Rozwaga w podążaniu śladami innych, oprócz dbałości o rozwój umysłowy i moralny, miała być gwarancją wszechstronnej poprawy warunków życia.

Z kolei brak ufności do postępu jako „naturalnego i koniecznego biegu spraw" już w latach 70. XIX wieku najdobitniej przejawiali bułgarscy rewolucyjni demokraci, których środowisko formowało się głównie w relacji z opozycją rosyjską i najczęściej za jej pośrednictwem poznawało myśl lewicy europejskiej (→ rewolucja – Bułgaria). Rozdarcie między „młodymi" (rewolucjonistami) a „starymi" (ewolucjonistami) odzwierciedla polityczny rozłam w społeczeństwie, a zarazem mapę mentalną bułgarskiej przestrzeni geokulturowej (→ konserwatyzm – Bułgaria; → liberalizm – Bułgaria, → socjalizm – Bułgaria). Najważniejsze forum progresistów, turkofilskie czasopismo „Турция" (1864–1873), które zapowiadało modernizację społeczeństwa bułgarskiego w politycznych ramach imperium osmańskiego i kulturowych ramach Zachodu, ukazywało się w Carogrodzie. Orientacja autorów miała charakter antyrosyjski, Rosję utożsamiali oni z „ospałym Wschodem", ale pojęcia tego nie odnosili do Turcji, którą wiązali z Zachodem („Турция" 1873, бр. 2). Wszakże dla zwolenników

rewolucyjnych zmian prozachodnia postawa, utożsamiana z turkofilią i ruchem unickim, stawała się miarą oportunizmu, zdrady, uważana była za antynarodową i antyludową (→ naród – Bułgaria, → naród – Macedonia; → rewolucja – Bułgaria).

Tutaj także zaznaczały się różnice. Na przykład Wasił Lewski (1837–1873) naprawę rzeczywistości wiązał nie z ideą ewolucyjnie rozumianego postępu, lecz z jakościowo nowymi działaniami – rewolucją (→ rewolucja – Bułgaria). Luben Karawełow (1834–1879) z kolei, który przyswoił sobie pisma Buckle'a, Drapera, Comte'a, Feuerbacha (jego myśl poznał za pośrednictwem Hercena i Czernyszewskiego), w wymiarze indywidualnym postęp uznawał za konstytutywny składnik człowieczeństwa („idzie naprzód i ma postępy, a ten postęp jest gwarancją odróżnienia człowieka od zwierzęcia" – *Напред и напред*, „Свобода", 18 XI 1869, бр. 3), w wymiarze społecznym zaś postrzegał go jako zobiektywizowane prawo, jednakowo obligatoryjne dla świata przyrody i ludzkiej historii. Narodom, które pojmował na sposób biologiczny (rodzą się, żyją, rosną, umierają), przypada jego zdaniem do odegrania różna rola na drodze postępu rozumianego jako proces eliminowania przeżytków na rzecz tego, co nowe. W tym trudnym, opartym na dialektyce procesie naród bułgarski wydawał mu się najbardziej predysponowany spośród narodów bałkańskich do roli lidera. Za alternatywę dla postępu Karawełow uznawał regres, którego zaczyn widział w upadku moralności (*Дописка „Цариград" 17 септември*, „Свобода", 23 IX 1870, бр. 43).

Christo Botew (1848–1876) z kolei rozwój społeczny postrzegał w sposób deterministyczny, jako niekończący się proces, który ma charakter obiektywny, ogólny, nieodwracalny i konieczny. W artykule *Бъдещността на Турция* (*Дописка 23 март 1875,* „Знаме", бр. 13), prognozując upadek imperium osmańskiego, postęp moralny i duchowy wiązał z postępem ekonomicznym. Wyrażał przekonanie, że społeczeństwa znajdują się w stanie bezustannego ruchu naprzód, że polega to na odrzucaniu przeżytków społecznych na rzecz nowych, lepszych rozwiązań. Ale jednocześnie zachowywał nieufność zarówno wobec wynalazków technicznych (np. kolei żelaznych), jako fałszywej obietnicy naprawy świata, jak i wobec każdego „opóźnionego" w jego opinii na scenie historii zdarzenia, które traktował jako regresywne w swej istocie i mącące obraz rzeczywistego konfliktu (jak np. korzystne dla Bułgarów rozwiązanie kwestii cerkiewnej w 1870 roku, → religia – Bułgaria). W artykule *Решен ли е черковният въпрос?* („Дума на българските емигранти" 1871, бр. 4) pisał: „to, co wczoraj było niezruszoną prawdą, koniecznym warunkiem, dziś jest szkodliwym przesądem; to, co było uważane za utopię, dziś jest faktem historycznym. Bogowie Golgoty strącili tych z Olimpu, konstytucyjny protestantyzm pokonał monarchiczny katolicyzm; Złotousty i Loyola, Luter i Kalwin oniemieli w obliczu »wolnomyślicieli« z XVIII i XIX wieku; pogaństwo poddało się chrześcijaństwu, chrześcijaństwo stało się pogaństwem, religia się zamieniła z rozumem". Walka należy więc do ludzkiej kondycji i to ona decyduje o postępie ludzkości. Za podstawowy dla swojej epoki Botew uznawał

konflikt między kapitałem i biedotą tak samo gnębioną na całym świecie („Знаме", 22 V 1875). Jego osobista nienawiść do Turków była jednak tak głęboka, że długo odrzucał jakąkolwiek możliwość współdziałania. Uznawał ich bowiem za niezdolnych do rozwoju, pozbawionych sił witalnych. Dopiero idee I Międzynarodówki złagodziły pogląd Botewa na temat ewentualnej współpracy ze spauperyzowaną ludnością turecką. Konsekwentnie odrzucał jednak możliwość skutecznych reform w Turcji i jedyną drogę do rzeczywistych zmian widział w → rewolucji (*Източниятъ въпросъ лежи на плещитѣ на българския народъ*, „Знаме", 14 XII 1874). W swojej retoryce apelatywnej Botew posługiwał się opozycjami semantycznymi zasilanymi przez terminologię biologiczną, jak np. siły regresu (stare, chore, słabe) / siły progresu (młode, zdrowe, mocne), i to młodym prorokował przyszłość, wypatrując zgonu starej, zmurszałej Europy, a nade wszystko Turcji. Istotą postępu w jego rozumieniu była więc zgodna z tymi prawami zmiana, przejście od starego do nowego, którego warunkiem pozostawała wolność, a tę mogła przynieść tylko rewolucja. Pod tym względem Botew był kontynuatorem myśli Hercena (*Старый мир и Россия*, 1854), a postrzegany jako zwieńczenie postępu socjalizm przyjmował za cel mieszczący się w horyzoncie współczesnej mu wyobraźni.

W praktykach życia codziennego postulaty ewolucyjnie rozumianego postępu owocowały rozwojem szkolnictwa, kształcenia (→ kształcenie – Bułgaria; → kształcenie – Macedonia), oświaty (→ oświata – Bułgaria, → oświata – Macedonia) bacznie nadzorowanej przez wiejskie gminy. Stosunek do nauczycieli pozostawał podejrzliwy. Zjawisko ich usuwania z nowo powstających szkół miewało różne podłoże, także materialne, ale zdarzało się, że eliminowano ich nie tylko z braku środków, ale również za głoszenie zbyt śmiałych poglądów, co dobrze ilustruje przypadek Seliminskiego oskarżonego o wolterianizm przez niezadowolone grono opiekunów jego uczniów (→ konfesje; → religia). Lęk przed zepsuciem związanym z porzuceniem tradycyjnej etyki dostarczał kanwy powieściowym narracjom Drumewa, Iliji Błyskowa (1839–1913), Iwana Wazowa (1850–1921). Obiektem admiracji pozostawał wówczas postęp bez wpływów francuskiego → racjonalizmu. Równocześnie, obok zatroskanego namaszczenia w odniesieniu do adaptowanych wzorów, w sferze społecznej napotykano zjawiska komiczne czy nawet tragikomiczne, co najdobitniej przedstawił w popularnej do dziś sztuce *Криворазбраната цивилизация* (1871) Dobri Wojnikow (1833–1878) (→ naśladowanie).

Czasami nieadekwatnie rozpoznane zmiany budziły dysonanse poznawcze, jak np. kwestia kształcenia dziewcząt i problem roli kobiety w społeczeństwie. Petko R. Sławejkow (1827–1895), uznawany przez badaczy kultury bułgarskiej za reprezentanta postawy progresistowskiej, swoje poglądy na temat edukacji dziewcząt wypracował w reakcji na przyjęcie w 1869 roku w imperium osmańskim powielającej model francuski nowoczesnej ustawy o szkołach państwowych. Była to strategia obronna wobec planów Midhata paszy utworzenia mieszanych wyznaniowo szkół muzułmańsko-chrześcijańskich, co postrzegane było jako zagrożenie dla integralności Bułgarów (→ oświata – Bułgaria).

Z obawy przed wynarodowieniem Sławejkow pragnął uczynić kobiety strażniczkami prawosławnej wiary i języka; to dlatego ich status społeczny i poziom wykształcenia uznał za miarę postępu narodu (broszura *По въпроса за жените*, 1869). Posiłkował się przy tym myślą Johna Stuarta Milla, którego znana książka *The Subjection of Women* (1861, wyd. 1869) aż do wyzwolenia spod panowania osmańskiego cytowana była tylko w artykułach Sławejkowa o równouprawnieniu kobiet. Refleksji publicystycznej towarzyszyła w tej sferze oddolna aktywność społeczna, powstawały lokalne stowarzyszenia kobiece, niejednokrotnie inspirowane przez mężczyzn (m.in. w 1857 roku w Łom przez nauczyciela i poetę-grafomana Krystio Piszurkę (1823–1875)). Rozpoczął się też proces przekształceń struktury rodziny zarówno w środowisku miejskim, jak i wiejskim (Ljuba Makaeewa w książce *Българското семейство. Етно-социални аспекти*, 1991). Jednak toczące się od lat 60. XIX wieku dyskusje na temat społecznej roli kobiet oscylowały przede wszystkim wokół ich zadań jako matek i opiekunek rodzin (np. broszura B. Lorkowicza *Жената в къщи и в обществото*, 1892), co w wolnej już Bułgarii znalazło wyraz nawet w okazjonalnych przemówieniach takiego liberała jak znany pisarz i wolnomularz Konstantin Weliczkow (1855–1907), w latach 1894–1897 minister oświaty; jedynie w tym zakresie doceniał on rolę kobiety jako gwarantki postępu państwa. Nad społecznym upośledzeniem Bułgarek, redukowanych do statusu „niewolnic" – reproduktorek, ubolewał m.in. pisarz Aleko Konstantinow (1863–1885), któremu również nie były obce mizoginistyczne uprzedzenia (Milena Kirowa w artykule z 2007 roku *Какво иска жената? Проблематичният хуманизъм на Алеко Константинов*). Mimo trudnego kontekstu kulturowego i obyczajowego od końca XIX wieku zaczęło się ukazywać zróżnicowane ideowo piśmiennictwo kobiece (głównie liberalne i socjalistyczne), które odzwierciedlało niejednorodne polityczne i społeczne aspiracje ówczesnych Bułgarek (→ feministki bułgarskie).

Na przełomie XIX i XX wieku niewiele młodszy od Botewa socjalista i marksista Dimityr Błagojew (1856–1924) konstruował wizję postępu, będącą swoistą syntezą ewolucjonizmu i rewolucjonizmu. Twierdził, że Bułgarzy, którzy zdobyli już wolność i żyją w granicach „oświeconego świata", podlegają determinizmowi, jaki wynika z logiki postępu rozumianego jako walka klas. Jego słynna broszura *Що е социализъм и има ли той почва у нас* (1891) budziła entuzjazm lewicowej młodzieży jako klarowna wykładnia idei wcześniej niejasnych. Takie świadectwo recepcji pozostawił m.in. „szeroki" socjalista Janko Sakyzow (1860–1941), o czym napisał sam Błagojew w dziele *Принос към историята на социализма в България* (1906): „Szkoda, że nie wyszła wcześniej ta broszura! Ja waliłem głową w mur, żeby sobie wyjaśnić, czym jest postęp: czytałem i Bouckle'a, i Spencera, i *Что такое прогрес* Michajłowskiego i nie mogłem zrozumieć. Dopiero teraz wszystko stało się dla mnie jasne". Idea postępu, która za punkt dojścia miałaby powstanie ustroju sprawiedliwości społecznej, przybierała formę realnej obietnicy dzięki historycznej konkretyzacji, jaką stało się powołanie Kraju Rad w wyniku rewolucji październikowej (→ rewolucja).

W rozwoju potocznych wyobrażeń Bułgarów na temat postępu w pierwszej połowie XX wieku z jednej strony ogromną rolę odgrywała ideologia lewicowa (rozwijająca się głównie pod wpływem najpierw rosyjskim, a następnie radzieckim, → socjalizm), z drugiej – stojące na straży porządku „kapitalistycznego" (→ kapitalizm) instytucje państwowe, w tym szkoła i armia (służba wojskowa pozostawała dla rekrutów powodem traumatycznych doświadczeń zwłaszcza podczas wojen bałkańskich i pierwszej wojny światowej, ale okazywała się też okresem praktycznej formacji cywilizacyjnej – nauki higieny osobistej, etykiety społecznej, obsługi maszyn, sztuki czytania i pisania itp.; zwracał na to uwagę socjolog Iwan Hadżijski (1907–1944) w artykule z 1940 roku *Психология на военната дисциплина*).

Jeśli chodzi o rozumienie dróg prowadzących do postępu, między obu opcjami rysowała się przepaść. W sferze potocznej rolę swoistego spoiwa dla rozmaitych wizji odgrywała (i odgrywa do dziś) niezależna od orientacji politycznej społeczna aprobata dla rozwoju nauki, oświaty i techniki, utożsamianego zazwyczaj z rozwojem ludzkości w ogóle (→ religia), a na gruncie bułgarskiej Wielkiej Narracji wiązanego z ideą odrodzenia narodu (→ bułgarskie odrodzenie narodowe). Spektakularnej syntezy tych idei dokonał w swoim wierszu – apelu *Върви народе възродени...* (1882) frankofil i konserwatywny poeta Stojan Michajłowski (1856–1927). Obraz oświeconego przez sakralne Słowo narodu, który postępuje na drodze ku przyszłości pełnej światła i nadziei, stał się nieodłącznym elementem edukacji szkolnej i hymnem śpiewanym podczas obchodów uroczystości Świętych Braci Cyryla i Metodego, powszechnie uznawanych za ojców bułgarskiego piśmiennictwa. Ten *par excellence* oświeceniowy mitologem przetrwał do XXI wieku jako elastyczne narzędzie propagandy postępu w rękach każdej ze skłóconych formacji ideologicznych (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). Podobnie jak inny przekaz, który do dziś generuje emocje; chodzi o mowę obronną, wygłoszoną przez bułgarskiego działacza komunistycznego (a na mocy chrztu protestanta) Georgiego Dymitrowa (1882–1949) podczas tzw. procesu lipskiego 1933 roku, jaki wytoczono domniemanym sprawcom podpalenia berlińskiego Reichstagu. Broniąc się przed zarzutami nazistów, Dymitrow nawiązał m.in. do wielowiekowej tradycji piśmienniczej Bułgarów, daleko wcześniejszej niż niemiecka i zamanifestował swą dumę jako członek narodu, będącego niegdyś forpocztą postępu. Mowa ta stała się legendą europejskiej lewicy, a jej echa pobrzmiewały w latach 60. XX wieku np. w pisarstwie Hannah Arendt (*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil,* 1963).

Wobec krachu, czy też raczej niezaistnienia autentycznego konserwatyzmu politycznego (→ konserwatyzm – Bułgaria) do roli liderów postępu aspirowały w Bułgarii wszystkie ugrupowania, nadając mu wszakże różnoraki sens (→ liberalizm – Bułgaria; → socjalizm – Bułgaria; → tradycja – Bułgaria). Okres międzywojenny w XX wieku nie przyniósł nowych, oryginalnych interpretacji tej idei, a tylko utrwalił tendencje zapoczątkowane jeszcze w latach 20. XIX wieku; część z nich dostarczała pożywki zmiennemu nurtowi polityki państwa, co

znajdowało wyraz m.in. w kulcie bohaterskiej epoki odrodzenia narodowego (→ bułgarskie odrodzenie narodowe). Inne (jak np. idea → rewolucji, republiki, równouprawnienia) funkcjonalizowała legalna lub nielegalna (zwłaszcza po przyjęciu w 1924 roku Ustawy o ochronie państwa, a w 1941 Ustawy o ochronie narodu) opozycja polityczna, ugrupowania artystyczne (np. Везни czy Работнически Литературен Фронт), stowarzyszenia społeczne (np. ruch feministyczny, o czym pisała Krasimira Daskalowa w artykule *Феминизъм и равноправие в българския XX век* z 1999 roku) i religijne (np. Białe Bractwo kładące nacisk na duchowy postęp ras, → ewolucja, → dynowizm). W obiegu społecznym miernikiem postępu raz czyniono instytucjonalną troskę o „zdrowie narodu", wyrażającą np. w programie szczepień (→ *народно здраве* – Bułgaria), porządek społeczny sprzyjający ochronie nacji i gwarantowany przez silne państwo (np. Borys Jocow (1894–1945) w eseju z 1934 roku *Малкият народ*), potęgę oręża bułgarskiego (→ „bułgarski faszyzm"), rozwój przemysłu i rolnictwa (czego wizytówką miały być od 1892 roku Międzynarodowe Targi w Płowdiwie; → agraryzm – Bułgaria), komunikacji (kolej żelazna, telefon, telegraf), instytucji (m.in. banki, spółdzielnie, stowarzyszenia, szpitale, teatry, szkoły), kiedy indziej zaś uniwersalne wartości „miękkie", jak sprawiedliwość społeczną, równouprawnienie, demokrację (→ liberalizm – Bułgaria, → socjalizm – Bułgaria).

Trudności w rozwoju kraju przyczyniły się wszakże do utrwalenia w mentalności Bułgarów obrazu postępu w ich ojczyźnie (→ ojczyzna – Bułgaria) nie tyle jako efektu samodzielnego marszu własną drogą, lecz podążania drogą pokonaną wcześniej przez innych, a tym samym powielania sukcesów zagranicznych liderów postępu (→ doganianie; → naśladowanie). Nierzadko wiązało się to z tendencją do utożsamiania postępu z rosnącą konsumpcją na wzór bogatych narodów, czemu nie towarzyszyła równie żarliwa troska o stosowne społeczne i gospodarcze zabezpieczenia (zwracał na to uwagę Iwan Hadżijski w pisanym przed drugą wojną światową eseju *Оптимистична теория за нашия народ*, wyd. 1966; → ewolucja, → naśladowanie).

Lewicowa idea regulowania potrzeb społecznych znalazła swoją kontynuację w okresie tzw. reżimu komunistycznego (→ socjalizm – Bułgaria). W odwołującej się do ducha rywalizacji retoryce zwłaszcza lat 1948–1989 postęp rozumiano nie tyle jako doganianie Zachodu, ale przede wszystkim jako zdeterminowane logiką procesu historycznego wyprzedzanie „zgniłego świata burżuazyjnego" pod względem moralnym, cywilizacyjnym, ekonomicznym, społecznym, technicznym (krok w krok za Związkiem Radzieckim). Ton nadawała marksistowska koncepcja historii, która w ujęciu partyjnym pozwalała interpretować każde zjawisko w socjalistycznej ojczyźnie jako postępowe (włącznie z wyniszczeniem rodzimej inteligencji, o czym piszą Wili Iłkow i Christo Christow w książce *Погубената България*, 2019). Wszechobecna propaganda polityczna zorientowana była w owym czasie na deprecjonowanie sukcesów „zdegenerowanego Zachodu" oraz wyolbrzymianie osiągnięć tzw. krajów demokracji ludowej, którym przypisywano (najczęściej niezasłużenie) przywództwo we

wszystkich wymienionych tu sferach: zwłaszcza sprawiedliwości społecznej, równouprawnienia kobiet, walki z analfabetyzmem, równego dostępu do nauki, pracy i opieki medycznej, emancypacji klas i grup uciskanych, internacjonalizmu, rozwoju przemysłu ciężkiego, techniki, rolnictwa, handlu, etc. (Iwajło Znepolski w książce *Българският комунизъм - социокултурни черти и властова траектория*, 2012). Wspierane przez państwo pisarstwo socrealistyczne (zwłaszcza w latach 50. XX w. tzw. powieści produkcyjne) propagowało tę wizję, tworząc iluzję jej realności, namacalności postępu jakoby zachodzącego na oczach współczesnych (pisze o tym m.in. Płamen Dojnow w książce z 2011 roku *Българският соцреализъм 1956, 1968, 1989. Норма и криза в литературата на НРБ*). Jednym z jego istotnych aspektów miało być wykorzenienie religii jako pozostającego obiektem drwin „opium dla mas" (Żorżeta Nazyrska w artykule *Религия и комунизъм в България: устни свидетелства за религията, православната църква и личната религиозност през втората половина на XX век*, w: *Българският XX век. Колективна памет и национална идентичност*, pod redakcją Anny Lulewej, 2013). Wdrażany siłą ateizm (→ religia – Bułgaria, → konfesje – Bułgaria) już w latach 60. stał się listkiem figowym odradzającego się pod egidą władz Ludowej Republiki Bułgarii nacjonalizmu i polityki skierowanej przeciwko muzułmanom (szerzej na ten temat m.in. Michał Gruew i Aleksiej Kalionski w książce *Възродителен процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим*, 2012, Czawdar Marinow w artykule *От „интернационализъм" към национализъм. Комунистическият режим, македонският въпрос и политиката към етническите и религиозните общности* w: *История на Народна република България: Режимът и обществото*, pod redakcją Iwajło Znepolskiego, 2009). Odgórnie wprowadzana modernizacja w tej grupie miała się wyrażać odrzuceniem stygmatyzujących elementów niechcianej tradycji (religii, języka tureckiego, zwyczajowego ubioru, etc.) i przyjęciem „wyrastających z ducha postępu" standardów życia, które określała socjalistyczna ojczyzna (→ naród – Bułgaria).

Klęska tego projektu polityczno-gospodarczego wynikała z unieważnienia słuszności tej drogi w oczach Bułgarów, którzy w wolnych wyborach zadecydowali o przyjęciu demokracji liberalnej i wolnego rynku. Po przełomie politycznym 1989 roku, gdy celem stała się demokratyzacja kraju i przyłączenie Bułgarii do Unii Europejskiej, nastąpił powrót do konceptu → doganiania, ale wtedy w licznych badaniach podejmowanych przez socjologów kultury i filozofów poddano tę kategorię przewartościowaniu; w rezultacie dała o sobie znać świadomość niejednoznacznej kulturotwórczej roli tej lokalnej wariacji na temat idei postępu (np. zbiór rozpraw z 2004 roku *Догонващото развитие* pod redakcją Wasiła Prodanowa). Falę tych studiów poprzedziły rozprawy piszącego po niemiecku filozofa emigracyjnego Asena Ignatowa/Ignatova (1935–2003). W dziele *Anthropologische Geschichtsphilosophie: Für eine Philosophie der Geschichte in der Zeit der Postmoderne* (1993, wydanie bułgarskie *Антропологическа философия на историята*, 1998) zwracał on uwagę na pesymistyczny i kryzysogenny aspekt redukowania postępu do zmian wyznaczanych przez horyzont rozwoju innych narodów.

W praktyce społecznej swoistą metonimią wyobrażeń na temat transformacji ustrojowej stała się już w latach 90. XX wieku kategoria → *преход* (przejście), która budzi konotacje z przemieszczeniem, ale nie jest ono rozumiane w kategoriach rozwoju, lecz jedynie niejednoznacznej pod względem aksjologicznym zmiany, transgresji, o czym pisali m.in. Rumen Daskałow (ur. 1958) w książce *Нещата наоколо. Наблюдения и размишления за промените* (1998) i Iwajło Znepolski (ur. 1940) w *Езикът на имагинерния преход* (1997). Zmiana ta, przez dużą część społeczeństwa przyjmowana jest nieufnie, jako potencjalne zagrożenie dla statusu materialnego i ładu społecznego, który może być łatwo podważony przez grupy dążące do przejęcia kontroli ekonomicznej czy przez mniejszości aspirujące do emancypacji politycznej. Lęk przed tak rozumianą zmianą dostarcza dziś pożywki politykom, czego ilustracją mogą być m.in. okresowo podsycane konflikty na tle etnicznym z reguły z Romami lub muzułmanami (pod pretekstem działań na rzecz postępu społecznego eskalowane w czasie *ancien regime'u*; → naród – Bułgaria) czy kontrowersje wokół prowadzonych w Bułgarii od lat 90. XX wieku badań nad płcią kulturową (np. https://gender-bg.org/bg/novinibg/305-otvoreno-pismo-otnosno-uprazhnyavane-na-tormoz-ot-ekip-na-televiziya-ataka-sreshtu-fondatsiya-dzhendar-proekt-v-balgariya-i-direktora-y-stanimira-hadzhimitova.html).

Do całkowitego zerwania z ideą postępu w kulturze bułgarskiej dochodzi rzadko; z reguły ma to miejsce na gruncie myśli filozoficznej czy artystycznej, wyrastającej na gruncie prawosławia. I tak np. Kalin Janakiew (ur. 1956) w swoim eseju *Постистория на душата. Културата на „последните времена"* (z tomu *Метафизика и християнство*, 2008) buduje eschatologiczną wizję zdegenerowanego świata, którego nieunikniony upadek powinien stanowić *memento* dla dusz szukających zbawienia. W podobną stronę podąża myśl Stefana Canewa (ur. 1956) w powieści *Мравки и богове: хроника на XX век* (2001) przybierająca postać negującej postęp neognostyckiej koncepcji historii (→ historia – Bułgaria) jako wiecznego powtórzenia. Z kolei filmowiec Krasimir Krumow (1955–2015) w eseju *Народът дете* („Християнство и култура", бр. 8/2003) twierdzi, że modelowaną przez prawosławie kulturę bułgarską w jej najgłębszej warstwie cechuje nie linearne, lecz sferyczne i modalne pojmowanie czasu. Zanurzony w kolistym czasie świat ma charakter autonomiczny, etyczny i nie jest weń wpisany ani imperatyw rozwoju, ani postępu. Mistycznie rozumiany czas ogarnia historię i nie wyklucza powtórzenia, zaś w quasi-teologicznej wizji narodu (jako zdanego na przypadek amoralnego dziecka) pobrzmiewa przeinaczona i ulokowana poza linearnie pojmowaną wizją rozwoju Kantowska koncepcja niedojrzałości, co skądinąd korespoduje z przesłaniem wielu zjawisk artystycznych już z okresu Bułgarskiej Republiki Ludowej, jak np. film Rangeła Wyłczanowa (1928–2013) *Лачените обувки на незнайния воин* (1979), proza pisarzy wyczulonych na dyspozycję konserwatywną bułgarskiego „prostaczka", łączącego w swej wyobraźni postęp techniczny z nigdy nieustającym powrotem czasu kolistego, np. u Jordana Radiczkowa (1929–2004) i Iwajły Petrowa (1923–2005), czy zwrócona ku wartościom rdzennym eseistyka Tonczo Żeczewa (1929-2000), np. *Митът за Одисей* (1985).

W Macedonii, której drogi ostatecznie rozeszły się z drogami bułgarskimi po kongresie berlińskim 1878 roku, naród i jego dobrostan stały się centrum aksjologicznym kultury, punktem odniesienia w refleksji o świecie. Nieprzerwana od czasów osmańskich zarobkowa emigracja Macedończyków do krajów europejskich, Rosji, Ameryki, ale też sąsiedniej Serbii, Bułgarii czy Grecji dostarczała im doświadczeń pozwalających ocenić skalę postępu u innych narodów i inspirowała do przenoszenia nowinek cywilizacyjnych do własnej ojczyzny (→ *pečalbarstvo*). A jednak idea postępu na przełomie XIX i XX wieku znalazła w kulturze macedońskiej swoistą konkretyzację: brak autonomii politycznej utożsamiano z niezawinionym opóźnieniem na osi postępu. Dla osiągnięcia celu, jakim było wyzwolenie spod panowania osmańskiego, sięgano po rozmaite narzędzia. Jedni, jak wielokrotnie zmieniający poglądy Krste Misirkov (1874–1926) w rozprawie *За македонските работи* (1903), pozytywną zmianę wiązali z pracą oświatową i społeczno-kulturalną ewolucją (→ ewolucja – Bułgaria i Macedonia). Za przewodników mieli pisarzy i działaczy oświeceniowych (→ oświata – Macedonia) z szeroko rozumianych ziem macedońskich (→ tradycja – Macedonia). Inni szukali rozwiązań rewolucyjnych (→ rewolucja – Macedonia). Po upadku powstania ilindeńskiego (1903) ważnym doświadczeniem, które na mocy paradoksu utrwaliło narodową wykładnię idei postępu, był krótkotrwały okres tzw. rewolucji młodotureckiej (1908), przeprowadzonej przez osmańską młodą kadrę oficerską skupioną w komitecie „Jedność i Postęp". Zachęceni obietnicami demokratyzacji i liberalizacji państwa, Macedończycy poparli młodoturków, za dobrą monetę przyjęli też ich program nowej, bo opartej na zasadach postępu osmanizacji, rozumianej jako pokojowa koegzystencja zrównanych w swoich prawach narodów Turcji. Rok swobód obywatelskich zaowocował zaangażowaniem Macedończyków w działalność polityczną, w szczególności o charakterze lewicowym (→ socjalizm – Macedonia), co wiązało się ze zintegrowaną współpracą wielonarodową. Jednak zawieszenie organizacji politycznych już w 1909 roku przyniosło utratę nadziei na postęp polityczny w Turcji. Ilustruje to m.in. ogłoszony po francusku otwarty list członków anarchosocjalistycznej organizacji Црвени браќа z 1911 roku, w którym autorzy wzywają do zjednoczenia się wszystkich narodów Bałkanów przeciwko siłom reakcji: „Postęp i wolność narodów bałkańskich gwarantuje tylko ich współpraca, i mogą być osiągnięte tylko w wyniku zjednoczonego wysiłku demokratycznych i rewolucyjnych sił wszystkich narodów" (cyt. za: M. Pandevski, *Македонија на Балканот*, 1990).

Idea postępu w okresie od wojen bałkańskich do wejścia Macedonii do federacji jugosłowiańskiej (1944) coraz bardziej utożsamiana była na gruncie politycznym z lewicą. W Ludowej Republice Macedonii (1946–1963), przemianowanej na Socjalistyczną Republikę Macedonii (1963–1991), tendencja ta uległa nasileniu ze względów propagandowych, ale też dzięki korzyściom, jakie Macedończycy czerpali z powojennej odnowy ekonomicznej Jugosławii, która nadawała politycznemu przesłaniu wiarygodność. W propagandzie macedońskiej tego okresu splatały się progresywne wątki ideologii socjalistycznej

(w wersji titowskiej) i macedońska idea narodowa. Przyjmowane jako pewnik marksistowskie prawa historyczne uczyniono jedyną pewną gwarancją spełnienia macedońskich aspiracji narodowych, czego *post factum* dowodził m.in. Blaže Ristovski (ur. 1931) w książce *Македонскиот народ и македонската нација* (1983) czy późniejszym artykule *Македонскиот етнокултурен и национално-политички развиток до почетокот на XX век во балканскиот културоисторически контекст* (1999). Historia wybijania się narodu macedońskiego na niepodległość stawała się w tym ujęciu najbardziej wiarygodną miarą postępu samych nieustających w walce o swoje prawa Macedończyków i sprzyjających im zewnętrznych sił politycznych. W obu przypadkach oznaczać to miało poddanie się owych podmiotów „obiektywnym" prawom rozwoju historycznego; dowodów tego typu rozumowania dostarcza m.in. informator–przewodnik po Macedonii z 1969 roku Jovana Popovskiego *Македонија*, w którym działania „okupantów" ziem macedońskich (Serbów, Bułgarów i Greków) interpretowane były jako świadectwa regresu, a okres rozbudowy potencjału gospodarczego i ekonomicznego Socjalistycznej Republiki Macedonii jako ilustracja rozwoju. Przykładem szczególnego wstecznictwa w oczach macedońskich historyków pozostawał czas okupacji ziem macedońskich przez wojska bułgarskie, co wiązało się prześladowaniami ludności cywilnej (→ „bułgarski faszyzm"). Pisał o tym m.in. Taško Mamurovski w książce *Бугарската пропаганда во југозападна и централна Егејска Македонија* (1989).

Refleksja na temat samej idei postępu na gruncie kultury macedońskiej wydaje się pozbawiona innego niż idea narodowa wewnętrznego spoiwa, które umożliwiałoby jej bardziej zróżnicowane semantyczne transgresje. Co więcej, frekwencja kategorii „postęp" w macedońskich źródłach XIX i pierwszej połowy XX wieku wydaje się o wiele niższa niż takich zbitek pojęciowych, jak „postępowe siły", „postępowe partie". Opublikowana w 2009 roku, a więc już w niezależnym państwie macedońskim, i opracowana przez Macedońską Akademię Nauk i Sztuk (Македонска Академија на Науките и Уметностите – МАНУ) *Македонска енциклопедија* (2009), choć liczy około 9000 haseł w ogóle, nie zawiera hasła „postęp" w żadnym z jego leksykalnych wariantów. Pozostaje to w dysonansie z praktykami prasy codziennej, gdzie mówi się o postępie przy okazji omawiania stanu przygotowań Macedonii do akcesji do Unii Europejskiej, a więc kategoria ta używana jest w znaczeniu partykularnym i pragmatycznym. Odsłania ten aspekt oficjalna strona internetowa Zgromadzenia Narodowego (Собрание на Република Македонија), gdzie prezentowane są dokumenty unijne w tych sprawach, np. *Резолуција на Европскиот парламент усвоена на 14 јуни 2017 година за Извештајот за напредокот на Република Македонија во 2016 година* (http://www.sobranie.mk/dokumenti-rm-eu-cbb3490c-fe7d-4750-82f4-67c619c46a6a.nspx). Pewne światło rzucają na tę kwestię rozprawy macedońskiego konserwatywnego (→ konserwatyzm – Macedonia) filozofa Branislava Sarkanjaca (ur. 1958), który m.in. w książce z 2001 roku *По свое – македонски катахрезис или како да се зборува за Македонија* w duchu postkolonialnym dokonuje aktu zerwania z nacechowanym przemocą i nadmiarem

dyskursem zachodnim, na rzecz opartego na katachrezie lokalnego pragmatyzmu, który, sam będąc owocem lokalnej wersji racjonalizmu (→ racjonalizm – Macedonia), ma moc wyzwalania lokalności spod presji zewnętrznych ideologemów doby modernizacji (→ modernizacja – Macedonia). Choć idea postępu nie jest tam *expressis verbis* ani razu przywoływana, lecz ukrywa się za takimi ideami jak demokracja, rozwój, transformacja itd., to w książce z 2009 *Идеологијата и поединецот* autor jednoznacznie kwestionuje pozytywną waloryzację idei postępu zawsze wtedy, gdy jest ona składową zbrodniczych ideologii, jak faszyzm czy komunizm i staje się alibi dla przemocy. W ten pośredni sposób rzuca światło na kwestię swoistej nieufności Macedończyków do idei postępu, którego beneficjentami w przeszłości niejednokrotnie okazywali się Inni: Turcy, Serbowie, Bułgarzy, Grecy...

Данова Н., *Иван Добровски в перспективата на XIX век*, София 2008; Данова Н., *Константин Георгиев Фотинов в културното и идейно-политическото развитие на Балканите през XIX век*, София 1994; Илчев И., Митев П., *Докосвания до Америка (XIX–началото на XX век*), София 2003; Кънев М., *Идеята за прогрес отвъд икономиката. От противопоставяне към синтез на духа на Изтока и на Запада в новия информационен свят*, София 2013; Нейков П., *Българското възраждане и идеята за социален напредък*, Ямбол 1995; Маринов Ч., *„Що е тоа македонска преродба?". Към македонската историографска концепция за национално възраждане* (w:) *Балканският XIX век. Други прочити*, съст. Д. Мишкова, София 2006, с. 128–158.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

POSTĘP
(Chorwacja)

Pojęcie postępu (chorw. *napredak*, *progres*) zaadaptowane zostało do języka chorwackiego z łaciny, najpewniej za pośrednictwem włoskim. Wyraz *progres* wywodzi się z łacińskiego *progressus* oznaczającego „posuwanie się naprzód". Zgodnie z definicją encyklopedyczną, analogicznie do wskazanej tu wykładni: „progres (łac.) – postęp, poruszanie się w porządku czasowym ukierunkowane na wyższy stopień rozwoju, na lepsze, doskonalsze, bardziej wartościowe" (*Leksikon Jugoslavenskog leksikografskog zavoda*, 1974). W sensie fizykalnym termin ten powiązany jest z pojęciem przestrzeni, jednakże, jak zaznacza Rade Kalanj w artykule *Moderno društvo i izazovi razvoja* (1994), w sensie figuratywnym odnosi się do takich form ruchu, które przestrzenne nie są. Jak pisze: „Sam przyimek *pro* (w słowie *progres*) streszcza ideę, że byt myślący zmierza ku czemuś lepszemu". W kontekście ostatnich lat XVII wieku – jak wskazuje tenże autor w książce *Modernost i napredak* (1994) – poczucie triumfu powiązane

z wyczekiwaniem ziemskiego raju wynikało z nadziei, jaką wiązano z rozwojem nauki, utożsamiając ją ze szczęściem. Fakt ten wysuwany jest w anglojęzycznych opracowaniach dotyczących idei postępu. Jak podkreśla Charles Frankel w tekście *The Idea of Progress* w książce *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. T. Honderich, 1995), idea ta w jej nowoczesnym ujęciu, a więc powiązanym właśnie z afirmacją rozumu i kształcenia, pojawiła się w zarodku w Europie XVII wieku w pracach Francisa Bacona i Kartezjusza i była szeroko komentowana przez myślicieli tego stulecia, głównie w kontekście rozwoju nowożytnej nauki na bazie metody eksperymentalnej. W wieku XVIII przede wszystkim francuscy intelektualiści przyczynili się do włączenia w refleksję nad pojęciem postępu (poza samą nauką) także zagadnienia rozwoju społecznego i moralnego, a encyklopedyści (Denis Diderot i Jean d'Alembert) przysłużyli się kwestii rozpowszechnienia tego punktu widzenia. Najbardziej kompletnym wyrazem wiary w postęp w tym stuleciu, jak zaznacza Frankel, jest już sam tytuł dzieła Nicolas'a de Condorceta z 1793 roku – *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego). Wiek XIX przyniósł idee Hegla i wiarę w istnienie w historii niezmiennych praw, które rozwijają się własnym trybem, zmierzając ku koniecznemu celowi. W tym ujęciu postęp miał charakter trwały i nie był bezpośrednio zależny od aktywności jednostki. Główni myśliciele tego okresu – Karol Marks, Auguste Comte, John Stuart Mill – którzy, choć podlegali wpływowi heglowskiego historyzmu, w rozważaniach nad ideą postępu zachowali jednak charakterystyczne dla filozofów poprzedniego stulecia rozróżnienie między przesądem a rozumem, czyli między przedoświeceniowym teologicznym i metafizycznym sposobem myślenia a oświeceniowym – rozumowym i nastawionym na empiryczną weryfikowalność. W wieku XX idea postępu znalazła zwolenników zwłaszcza wśród amerykańskich pragmatystów, marksistów oraz twórców i praktyków empiryzmu logicznego. Niemniej wobec tragedii pierwszej wojny światowej jej popularność spadła, a w kolejnych dziesięcioleciach XX wieku została skrytykowana przez licznych filozofów, teologów, socjologów jako podstawowy błąd myślenia w tradycji liberalizmu i racjonalizmu.

W kontekście zaprezentowanej tutaj ścieżki myślenia dotyczącej idei postępu znaczące jest, że sami Chorwaci choćby we współczesnych opracowaniach encyklopedycznych (np. *Hrvatska enciklopedija Leksikografskoga zavoda Miroslav Krleža*, 1999–2009) inaczej ustawiają porządek narracji na ten temat i dobierają innych wzorcowych autorów. Pojęcie nowoczesnego postępu wprowadzają przez nazwiska Woltera i Monteskiusza, a następnie przechodzą do rozumienia go w kategoriach rozwoju społeczeństwa i jego kultury, prezentując stanowisko Herdera (postęp rozumiany jako duchowy wkład różnych epok w ogólny rozwój ludzkości), dalej Kanta (jako „tajny plan" przyrody, która sama prowadzi do stworzenia racjonalnego porządku społecznego), następnie Hegla (jako samorozwój ducha w czasie) i w końcu Vico (cykliczne rozumienie historii, w której postęp nie rozciąga się na cały rozwój ludzkości – każda nowa epoka zaczyna się bowiem dezintegracją zdegenerowanych form epok wcześniejszych,

a tok wzrostu kolejnych zawiera zarazem zalążek ich przyszłego upadku). Następnie przedstawia się krytyków idei – nihilistyczną teorię „wiecznego powrotu” Friedricha Nietzschego oraz Oswalda Spenglera i Arnolda Toynbeego odrzucenie możliwości postępu w historii. Po nich następuje odwołanie do Karola Marksa i pojęcia postępu rozumianego jako proces wyzwalania człowieka z wyobcowujących go społecznych relacji przez własną pracę (emancypacja społeczno-polityczna) i rewolucyjny rozwój społeczeństwa industrialnego (emancypacja gospodarcza). Dalej mowa o rozwiniętej głównie przez Juliana Huxleya teorii „ewolucyjnego progresu” – zgodnie z którą uważa się, że człowiek przejmuje i dalej przeprowadza tok ewolucji, przez co sam postęp kulturowy staje się pośrednim wytworem postępu ewolucyjnego – by ostatecznie przejść do radykalnej krytyki idei postępu w fenomenologii (Edmund Husserl i Martin Heidegger) oraz krytycznej teorii społeczeństwa (Max Horkheimer i Theodor Adorno), która w postępie współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej widzi „dążenie ku samozniszczeniu” (*Hrvatska enciklopedija Leksikografskoga zavoda Miroslav Krleža*, 1999–2009). Znamienne, że zaprezentowana tu niemiecka (niemiecko-włoska) linia rozumienia pojęcia postępu w XVIII i XIX wieku jest charakterystyczna dla Chorwatów w okresie od XVIII do pierwszych dziesięcioleci XX wieku.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, kiedy pojęcie postępu w ujęciu nowoczesnym pojawiło się w refleksji chorwackich elit intelektualnych. Nie pozostawia wątpliwości fakt, że już w XVIII wieku o postępie, rozwoju, polepszaniu warunków życia myślało się i pisało. W przywoływanym jako sztandarowe dzieło chorwackiego oświecenia (→ oświecenie – Chorwacja) tekście Matii Antuna Relkovicia (1732–1798) *Satir iliti divji čovik*, w drugim poszerzonym wydaniu z 1779 roku słowa: *napredak* (‘postęp’), *napredovati* (‘robić postępy’), *poboljšati* (‘polepszać’), *popravljanje* (‘poprawianie’) pojawiają się łącznie osiem razy, a dopisana do oryginalnego tekstu druga część dzieła traktuje o postępie właśnie, jaki zaszedł na wsi slawońskiej, głównie w zakresie szkolnictwa, usprawnień gospodarczych i podniesienia poziomu życia. Konieczność przeprowadzenia reform o charakterze oświatowym, które pozwolą podwyższyć jakość egzystencji i usprawnić zarządzanie krajem, akcentowali także inni działacze XVIII-wieczni, m.in. chorwacki pisarz, lekarz, polihistor i kompozytor Julije Bajamonti (1744–1800) ze Splitu i biskup Ivan Dominik Stratiko (1732–1799) z Zadaru. Ten ostatni – jak zauważa Stjepan Krasić w artykule *Ivan Dominik Stratiko i prosvjetiteljstvo* (1995) – choć był duchownym, nie wyrzekał się oświeceniowych przekonań, które miały przyczynić się do postępu nie tyle i nie tylko w kwestiach wiary, ale do postępu kulturowego i społecznego.

W odniesieniu do XIX wieku można w zasadzie mówić o wszechobecności pojęcia postępu w lokalnej prasie. Regularnie pisze się o nim m.in. na łamach czasopism poświęconych literaturze, kulturze, życiu narodowemu („Kolo”, „Književnik”, „Književna smotra”), pedagogiczno-oświatowych („Napredak”), podejmujących tematykę gospodarczą („List mesečni Horvatsko-slavonskoga gospodarskoga družtva”, „Gospodarske novine”, „Gospodarski list”), periodyków

dla dzieci („Bosiljak)" czy prasie fachowej z różnych dziedzin („Liečnički viestnik", „Sveta Cecilija").

Jednym z pierwszych czasopism poruszających tę problematykę był periodyk „Kolo". W 1842 roku w artykule *Još nešto o narodnom balu* Lubor Tvarnicki nawiązuje do tekstu Ljudevita Vukotinovicia z pisma „Danica" (1842, br. 6 i 8), w którym ten komentował niewłaściwe jego zdaniem formy narodowego patriotyzmu, polegające na zabawie i marzycielstwie. Tvarnicki, podobnie jak Vukotinović, proponuje podążanie ścieżką działania, podjęcia realnej pracy nie tylko wokół kształtowania abstrakcyjnego pojęcia narodowości, ale też na rzecz upodmiotowienia samego narodu, wpisania go w powszechny postęp: „Nie możemy tylko zapomnieć, że jesteśmy winni narodowi ze wszystkiego, co czynimy w jego imieniu, rozliczyć się i że potrzeba, aby wszystko, co się dla postępu narodu zaczyna i robi, z niego wychodziło i do niego wracało. W innym przypadku cały trud staje się bezwartościowym dyletantyzmem. (…) Do przodu zatem! Czas jest poważny. Duch czasu puka silną ręką do drzwi ojczyzny naszej. Przebudźmy się z głębokiego snu. (…) Poważnie i bohatersko trzeba postępować, jeśli chcemy dogonić naszych sąsiadów i zasłużyć, aby nas inne narody szanowały" („Kolo" 1842, br. 1).

Sam Vukotinović na łamach pisma będzie podejmował m.in. tematykę postępu w kontekście literatury, wysuwając w artykule *Tri stvari knjiženstva: ukus, sloga, kritika* konieczność współpracy pisarzy, wspieranie się przy wydawaniu tekstów, ale też wzajemną życzliwość przy ich sprawdzaniu. Chodziło zatem o postęp w kwestii liczby wydawanych książek, ale i ich jakości. Zasadniczo jednak sama literatura miała jego zdaniem przyczyniać się do upowszechniania idei postępu, podporządkowując się ideałowi dobrobytu narodu („Kolo" 1843, nr 1). Tematykę postępu materialnego podejmował Vukotinović także na łamach redagowanego przez siebie periodyku „Gospodarski list", akcentując w artykule wstępnym *Pozdrav gospodarom od Ljudevita Vukotinovića* niezrozumienie dla tych gospodarzy, którzy deprecjonują istnienie towarzystw lokalnych działających na rzecz szerzenia praktycznej wiedzy w społeczeństwie, i ich niechęć do włączenia się w nauczanie siebie i innych („Gospodarski list" 1855, br. 18).

O popularności idei świadczy również m.in. fakt, że pierwsze czasopismo naukowe poświęcone oświacie i pedagogice, które nieprzerwanie wychodzi od 1859 roku, przybrało jej imię – „Napredak". W periodyku tym postęp zasadniczo utożsamiano z oświatą, czyniąc ją pierwszym warunkiem na drodze jakiejkolwiek emancypacji. „Cały duchowy postęp ludu, całe ogólne wykształcenie duchowe opiera się na przebiegającym z sukcesem rozwoju szkoły ludowej" – pisał do redakcji czasopisma ludowy twórca i zbieracz rodzimej literatury Mijat Stojanović (1818–1881), wyrażając zadowolenie z tego, że lokalne szkolnictwo uzyskało swój organ („Napredak" 1859, br. 2).

Kwestia oceny stanu narodowego stopnia postępu pojawiła się z kolei na łamach m.in. periodyku dla młodzieży „Bosiljak". W artykule *Obrazovanje govora i jezika* opublikowanym w 1864 roku (br. 3) zaznaczono, iż Chorwaci robią

wprawdzie postęp, ale nie w takim tempie, jak czynią to inne kraje europejskie. Za wzór podano tu Niemców, zaznaczając, że model ich wykształcenia i oświaty rządzi na całym kontynencie. Intelektualnym przywódcą w tym zakresie uczyniono Herdera, który w 1796 roku, przemawiając do młodzieży, miał wysunąć interesujący autora artykułu problem kształtowania języka.

Zagadnienie postępu obecne jest także na gruncie kultury i polityki w refleksji czołowych działaczy XIX wieku. Łączenie go w nauce z emancypacją w innych dziedzinach pojawia się np. w wypowiedziach biskupa Josipa Juraja Strossmayera (1815–1905), m.in. z 9 listopada 1884 roku: „Kiedy tak myślę, łatwo pojmiecie, dlaczego w tym naszym czasie o tym mówię, aby uniwersytet i akademię czym prędzej założyć i wznieść. Sądziłem, że to w dzisiejszych okolicznościach w zasadzie najpilniejszy obowiązek narodu, ponieważ naród, który najwyższe swoje uczelnie posiada i dobrze oraz zbawiennie nimi zarządza, ten naród intelektualnie się wyemancypował, a taka emancypacja i wyzwolenie w naturalny i niekwestionowany sposób każdą inną emancypację i każdą inną samoświadomość wcześniej lub później zrodzić musi” (*Biskup bosansko-djakovački i sriemski god. 1850.–1900.*, ur. P. Strgar, 2013).

Bardziej heglowski aniżeli herderowski kierunek myślenia o postępie reprezentował inny chorwacki duchowny, a przy tym historyk, językoznawca, publicysta i polityk Franjo Rački (1828–1894). Jako typowy intelektualista XIX wieku wierzył w progresywność historii, w naturalny, linearny ruch rozwoju od niższych do wyższych form społecznej organizacji, uznając za szczyt tego progresu zachodnią cywilizację przemysłową, której dokonania, zwłaszcza w oświacie, powinien przyjąć Wschód i chrześcijańskie Bałkany. Postęp opierał na nowoczesnej idei narodowości, ale wiązał też z chrześcijaństwem, w którym znajdował podstawy równości między ludźmi. Jego stanowisko charakteryzował też antropocentryzm – przyrodę postrzegał jako skład surowców, którymi jednostka powinna zawładnąć w celu realizacji postępu w ludzkim świecie. Choć doceniał urodę natury, na co można znaleźć dowody w jego tekstach podróżopisarskich *Putne uspomene o Rusiji i Poljskoj* (1887), to przede wszystkim fascynowała go cywilizacja i miasta. Podróżując po Belgradzie, Kijowie czy Moskwie, koncentrował się głównie na relacjonowaniu wyglądu świątyń, szkół, miast i instytucji życia zbiorowego.

Zwolennikiem postępu przede wszystkim w zakresie kultury, edukacji i moralności już na początku XX wieku był Stjepan Radić (1871–1928). Nowoczesny postęp za sprawą jego edukacyjnych komponentów postrzegał jako warunek także materialnego dobrostanu. Wierząc w „historyczny postęp”, widział jego przejawy w zniknięciu niewolnictwa i religijnych prześladowań. Wolność lub po prostu liberalizm, rozumiane jako szerzenie się swobody osobistej i narodowej, również interpretował jako znamię „historycznego postępu”. Radić akcentował rozwój wartości etycznych, duchowych, kulturowych i wspólnotowych, samą zaś technikę i jej innowacje uznawał za skutek naukowych osiągnięć i podstawę postępu głównie materialnego. Co więcej, wiązał ideę postępu także z szerzeniem nowoczesnego kolonializmu, który opisywał jako „działalność

kulturalnego narodu w kraju o niższej cywilizacji" zmierzającą do tego, by jej naturalne dobra, przez rozwój handlu i przemysłu, osiągnęły „prawdziwą" wartość, a jej lud podniósł się materialnie i moralnie. Twierdził przy tym konsekwentnie, że realnym celem takiej kolonizacji jest duchowy i dopiero w drugiej kolejności materialny postęp obu stron. Niebezpieczeństwo zaś dla kolonialnej władzy widział w przenoszeniu wyłącznie wynalazków technicznych bez jednoczesnego szerzenia zachodniej oświaty i szacunku względem lokalnych obyczajów. Rozważając kwestię postępu wśród narodów słowiańskich, akcentował ich wyższość względem Zachodu w obszarze troski o doskonałość moralną i duchową, widział jednak potrzebę dopełnienia jej zachodnimi osiągnięciami z zakresu techniki. Ideałem Radicia na polu wcielania w życie tak pojmowanej idei postępu byli Czesi, najbardziej kulturalny naród słowiański, któremu udało się połączyć kwestię równoległego rozwoju w zakresie kultury, techniki i polityki.

Można zatem stwierdzić, że nowe idee oświeceniowe ukształtowane na zachodzie Europy, a do Chorwacji przybywające mniej więcej od XVIII wieku – najczęściej za pośrednictwem dworu austro-węgierskiego najpierw Marii Teresy, a następnie Józefa II czy słowiańskich Czech oraz Prus Fryderyka II, w mniejszym stopniu zaś włoskich uniwersytetów i literatury angielskiej lub francuskiej – stawały się przyczyną pewnego intelektualnego poruszenia, budząc nadzieję na lepsze życie. Zaledwie wyrywkowy przegląd XIX-wiecznej prasy pozwala na konstatację, że słowo „postęp" i wyrazy mu bliskoznaczne weszły do słownika normatywnej leksyki, pisano bowiem o rozwoju w nauce, w literaturze (iliryjskiej lub literaturach słowiańskich), o ogólnym postępie ojczyzny czy społeczeństwa, o postępie w szkolnictwie i kształceniu, w kwestii języka narodowego, w winiarstwie, rolnictwie, hodowli koni czy pszczelarstwie, a liczba kolokacji, w których występowało to pojęcie, stale rosła. Poza tym entuzjastycznym zaklinaniem rzeczywistości, aby stała się lepsza, lub wychowawczo-moralizatorskim nawoływaniem do pracy w celu osiągniecia postępu za sprawą takich jednostek jak na przykład Rački czy Radić udało się Chorwatom rozwinąć także głębszą refleksję na temat idei postępu, i to w wariancie nowoczesnym, czyli zakładającym nie rozwój indywidualny, ale historyczny całej ludzkości.

W latach 20. i 30. XX wieku pojawia się jednak w wypowiedziach tutejszych intelektualistów jeśli nie krytyka idei postępu, to przynajmniej bardziej wstrzemięźliwy ton w ocenie skutków jej oddziaływania. Pozostający pod wpływem myśli niemieckiego filozofa kultury i historii Oswalda Spenglera (a jeszcze bardziej brytyjskiego filozofa Bertranda Russella) Milan Shuffley (1879–1931) – autor m.in. wielu artykułów, w tym opublikowanego w 1926 roku w czasopiśmie „Obzor" eseju *Civilizacija Zapada i Istoka* oraz wydanego dwa lata wcześniej w czasopiśmie „Hrvatsko pravo" tekstu *Tehnika i etika*, który był reakcją na pracę Bertranda Russella *Icarus of the Future Science* (1924) – reprezentuje właśnie taki kierunek myślenia. We wspomnianych tekstach jednoznacznie przeciwstawia sobie kultury Wschodu i Zachodu, uznając, że o ile pierwsza pozostaje wierna pierwotnym ideałom, koncentrując się na wewnętrznym

spokoju i mądrości, to druga podąża za władzą i nauką, stając się niewolnicą intelektu ukierunkowanego na materię i wydzierającego jej tajemnice. Z cywilizacyjnym i technicznym postępem nie wiąże się jednak wystarczający progres w obszarze etyki, Zachód zmierza bowiem ku przepaści: „Gdyby postęp naukowy był na tyle dobry, żeby się zatrzymać i poczekać do momentu, kiedy wzniesie się ludzki rozum, wtedy – tak! Ale w ten sposób ta nauka pędzi całą cywilizację w przepaść. Potrzebna by była równowaga między naukowym przygotowaniem ludzi i ich wyposażeniem umysłowym oraz moralnym. Techniczny postęp jest wszak nieporównywalnie szybszy od etycznego. I dlatego nie ma nadziei" („Hrvatsko pravo" 1924, br. 4798).

Opisany tu kierunek myślenia, w którym na plan pierwszy wysuwa się problematykę już nie postępu w obszarze kultury czy kształcenia, ale jego wariantu czysto technicznego, w zasadzie dominuje w refleksji Chorwatów w wieku XX i na początku XXI. Wyraźne są tu dwie tendencje, po pierwsze – ocena stopnia postępu rozumianego najczęściej jako modernizacja, industrializacja i technicyzacja kraju, a dokonującego się w kraju na przestrzeni ostatnich wieków, i po drugie – w duchu myśli Shuffleya – deprecjacja progresu technicznego jako siły niszczącej nie tylko ludzką duchowość, ale i naturalne zasoby Ziemi.

Paradoksem jest fakt, że współcześni badacze chorwaccy nie podzielają optymizmu swoich przodków odnośnie do wcielania w życie idei postępu w różnych sferach ludzkiej egzystencji. Mirjana Gross (1922–2012), autorka m.in. książki *Počeci moderne Hrvatske* (1985), uważa, że „wiedeńska" modernizacja (→ nowoczesność – Chorwacja) nie polepszyła warunków życia i produkcji w kraju, a wręcz wpłynęła na ich pogorszenie, co uzasadnia, opisując szczegółowo sytuację bytową i materialną poszczególnych warstw społeczeństwa XIX wieku. Podobnie negatywny wydźwięk w stosunku do wszystkich trzech dotychczasowych chorwackich modernizacji zaznacza się w pracy Ivana Rogicia (ur. 1943) *Tehnika i samostalnost* (2000). Analizując przebieg pierwszej z nich, przypadającej na lata 1868–1945 (czyli od chwili podpisania ugody chorwacko-węgierskiej w 1868 roku do momentu zakończenia drugiej wojny światowej), Rogić zwraca uwagę, że ówczesne położenie kraju – które można opisać, odnosząc się do schematu centrum i peryferii Immanuela Wallersteina: Chorwacja znalazłaby się w pozycji kraju peryferyjnego, pozbawionego modernizacyjnych bodźców i aktorów na tym polu lub zależnego od działaczy z modernizacyjnego centrum (względnie półperyferii, jeśli wziąć pod uwagę Węgry) – uniemożliwiało intensywny rozwój. Nie tylko terytorium rozczłonkowanie pomiędzy sąsiednie państwa, ale również instytucjonalna i finansowa niemoc kraju wynikająca z faktu, że w ramach ugody chorwacko-węgierskiej Chorwaci otrzymali autonomię tylko w zakresie konfesyjnym, szkolnictwa, spraw wewnętrznych i sądownictwa, stawiały go poniekąd na pozycji straconej. Wynik drugiej modernizacji z lat 1945–1990 (socjalistycznej czy paradoksalnej, jak nazywa ją Rogić) jest analogiczny, autor podsuwa tutaj w związku z nią pojęcie „rozszerzona forma ugodowości" (*prošireni lik nagodbenjaštva*), uznając, że procesy modernizacyjne w tym okresie przebiegały intensywniej, ale wciąż były narzucane

i toczyły się w obrębie nie swojego państwa. Trzecią modernizację, która rozpoczęła się po roku 1991, różni od dwóch pierwszych to, że jest projektowana oddolnie przez samych Chorwatów. Perspektywa jej powodzenia zostaje jednak oceniona nisko, co Rogić wiąże z brakiem technicznego zaplecza, zamykaniem kolejnych gałęzi przemysłu, jak również z nieistnieniem licznej i silnej klasy średniej w społeczeństwie chorwackim. Poza lokalnym kontekstem badacz akcentuje tym razem również kontekst globalny powiązany z tendencją do dbałości o naturalne zasoby i ogólnie nurtami o ukierunkowaniu ekologicznym, co automatycznie stawia uczestników dyskusji na temat postępu na pozycjach jego krytyków.

Wśród nich wyróżnia się m.in. Rade Kalanj (ur. 1940), który odwołując się do koncepcji niemieckiego filozofa i socjologa Arnolda Gehlena, wskazuje na proces utraty znaczenia pojęcia postępu w czasach, w których stał się rutyną, a techniczne zawładnięcie przyrodą stale przynosi rezultaty, w związku z czym przewidywalność każdego z nich odbiera działaniu innowacyjny sens. Kalanj wyjaśnia również w książce *Moderno društvo i izazovi razvoja* (1994), w jaki sposób doszło do degradacji pojęcia postępu naukowo-technicznego i jaką rolę w tym zakresie odegrał kryzys ekologiczny: „Koncentracja na tematyce ekologicznej najwyraźniej odkryła cenę, jaką natura musiała zapłacić zwycięskiej nowoczesnej koncepcji postępu naukowo-technicznego. Podczas gdy dotychczasowe krytyki postępu miały przeważnie sens społeczny, moralny i kulturowo-filozoficzny, krytyka ekologiczna dociera do samych fundamentów, do naturalnych podstaw życia i przetrwania. (…) O tyle większe są jednak także pokusy jej naukowej racjonalności – rozpostarte między przedtechnicznym naturalizmem i technicznie uporządkowaną postnaturalistyczną utopią. O tyle są, wreszcie, bardziej aktualne badania społeczno-ekologiczne – jako szczególnie dobrze dobrana i skuteczna poznawczo rama do analizy problemu postępu".

Dyskusja wokół idei postępu toczy się współcześnie w Chorwacji przede wszystkim na łamach czasopism o profilu ekologicznym – „Socijalna ekologija" czy „Šumarski list" – i ukierunkowana jest na propagowanie jako ideału właśnie „technicznie uporządkowanej postnaturalistycznej utopii", o której pisze Kalanj. Chodziłoby o wypracowanie strategii dobrego życia bez konieczności nadmiernego ingerowania w przyrodę, spowalnianie postępu przez odrzucenie bezkrytycznego technicyzmu i optymizmu w kwestii oceny zasobów, a więc również o modyfikację wartościowania i moralnej oceny procesów modernizacyjnych. Przy okazji rozszerza się zasób pojęć współwystępujących lub niekiedy zastępujących tradycyjne pojęcia *napredak*, *progres*, *razvoj*, *rast*. Pojawia się, jak wskazuje Ivan Cifrić w artykule *Svijet na razmeđi napretka i opstanka* (1993), *održivi razvoj* (‘zrównoważony rozwój') – powiązany z podnoszeniem standardu życia, ale bez naruszania globalnego systemu ekologicznego, oraz *nulti rast* (‘wzrost zerowy'), zbitka słowna stanowiąca pewien absurd nazewniczy, albowiem jej składowe semantycznie się wykluczają. *Nulti rast* łączy się z zatrzymaniem wzrostu i konsumpcji oraz powrotem do społeczeństwa

agrarnego. Znacząca w tym kontekście wydaje się też koncepcja Cifricia przemiany idei postępu w ideę przetrwania. Badacz zwraca przy tym uwagę na to, że w społeczeństwach dobrobytu, jakie powstały w znacznej części państw europejskich, idea postępu jest konceptem przebrzmiałym, nieadekwatnym do realiów i nie ma racji bytu w starym kształcie.

Szczególność chorwackiego dyskursu na temat idei postępu można próbować scharakteryzować przede wszystkim na podstawie narracji pochodzących z wcześniejszych stuleci aniżeli wiek XX, kiedy Chorwaci włączają się w ogólnoeuropejską czy nawet ogólnoświatową krytykę zjawiska. W relacjach poświęconych progresowi uderza niespójność oceny dokonującego się rozwoju, jaka zaznacza się między elitami wieku XVIII i XIX podchodzącymi doń afirmatywnie, a autorami XX-wiecznymi, którzy ubiegłe stulecia określają jako nie dość „postępowe" w kraju. Przyczynę takiego stanu rzeczy można odnaleźć w różnicach optyki spojrzenia obu grup – przyjęciu perspektywy innego podmiotu społecznego w ocenie sprawczości interesującej nas idei. Działacze XIX stulecia i przełomu XIX i XX wieku komentują ją z perspektywy ówczesnych elit zafascynowanych nowościami przybywającymi z krajów sąsiednich. Gross, Rogić, ale i inni współcześni badacze wartościują zachodzące przemiany, odnosząc ich spodziewane efekty do szerokich warstw społeczeństwa. Zmianie podlega także sama definicja postępu. O ile autorzy w XVIII i XIX wieku, myśląc o postępie, akcentowali rozwój naukowy, kulturowy, duchowy i w ogólnym wymiarze społeczny, o tyle późniejsi odnoszą się głównie do postępu utożsamianego z modernizacją, industrializacją i technicyzacją. Można by uznać, że Chorwaci wychodzą od niemieckiego wzoru rozumienia pojęcia – postęp tożsamy z duchowym rozwojem jednostki i narodu – bliższego im geograficznie i łatwiejszego do przyjęcia w ich ówczesnej sytuacji geopolitycznej (uzależnienie od zewnętrznych centrów zarządzania i finansowania, co uniemożliwiało prowadzenie na przykład modernizacji gospodarczej), a w XX wieku zamieniają ten model (być może pod wpływem globalizacji potocznej semantyki pojęcia) na angielski, w którym rozwój ma charakter materialny. Efektem tych przesunięć znaczeniowych jest też zmiana definicji postulowanego dobrobytu/szczęścia, które wykraczając poza sferę wolicjonalną i realizując się na polu urbanizacji, industrializacji czy technicyzacji, stało się trudniej osiągalne.

Cifrić I., *Svijest na razmeđi napretka i opstanka*, „Socijalna ekologija" 1993, br. 2(1), s. 73–90; Kalanj R., *Modernost i napredak*, Zagreb 1994; Veljak L., *Novi društveni pokreti i ideja napretka*, „Revija za sociologiju" 1988, br. 4, s. 413–442.

Anna Boguska

POSTĘP
(Czarnogóra)

Podstawowa definicja postępu (serb./czarnog. *progres*, *napredak*, *razvoj*) dotyczy ogółu procesów, których rezultatem jest wyraźna i nieporównywalna zmiana na lepsze danej jednostki, grupy społecznej lub instytucji. W nieco bardziej precyzyjnym ujęciu odnosi się do idei postępu pochodzącej z filozofii historii i historiografii, w której konsekwencją określonych wydarzeń może być ogólna zmiana świata na lepsze. Z tą ideą związana jest również koncepcja polityczna i ideologiczna nazywana progresywizmem. Idea postępu bardzo mocno łączy się z ideą nowoczesności (→ nowoczesność) i procesami modernizacyjnymi.

Z perspektywy historycznej o postępie w Czarnogórze można mówić w kontekście idei państwowości i budowania nacji, kulturowo-społecznym, a także technologicznym. Podana kolejność oddaje również diachronię rozwoju idei postępu, która początkowo oznaczała rozwój kultury i państwa (w tym idei narodowej) (→ naród; → ojczyzna), a dopiero nowsza historia nadała jej charakter gwałtownych zmian w sferach technologii, nauki i oświaty. Z perspektywy socjologii kultury idea postępu odgrywa kluczową rolę w rozwoju społeczeństw – jest silnie powiązana z dynamicznymi czynnikami kultury (→ kultura) i tradycji (→ tradycja). Kultura czerpie mianowicie z tradycji, wybierając z niej te wartości i elementy, które ocenia jako niezbędne do własnego rozwoju (postępu) i konieczne do dokonania się zmiany. W Czarnogórze ten element był obowiązujący – jedną z konsekwencji nieustającego rozwoju społeczeństwa okazało się tu kreowanie nowych wartości kultury lub tworzenie nowej tradycji.

Dotychczas idea postępu nie wzbudzała większego zainteresowania wśród czarnogórskich badaczy. Oprócz nieśmiałych prób stworzenia jej teoretycznej wykładni prace poruszające ów temat omawiają przede wszystkim zróżnicowane procesy modernizacyjne, jakim kraj i społeczeństwo podlegały przez wieki. Jako termin „progres" występuje zwłaszcza w tytułach opracowań dotyczących postępu technologicznego i technicznego, rewolucji przemysłowej, walki klas i postępu społecznego, rozwoju systemu oświaty i nauki, demokratyzacji czy budowania nowoczesnego i europejskiego państwa prawa. Te ostatnie wykazują, że o Czarnogórze rzeczywiście można mówić jako o państwie postępowym, gdzie niektóre rozwiązania prawne i społeczne wpisywały się w europejskie trendy modernizacyjne lub niekiedy nawet je wyprzedzały.

Kamieniem milowym w rozwoju idei narodu czarnogórskiego (→ naród) było zjednoczenie plemion we wspólnej walce przeciwko nieprzyjacielowi, czego dokonał w XVIII wieku metropolita Danilo Šćepčević (1670–1735) z rodu Petroviciów Njegošów. Władcy z dynastii Petroviciów Njegošów w drodze wewnętrznych reform, a także dzięki umiejętnemu prowadzeniu polityki zewnętrznej zdołali zjednoczyć plemiona czarnogórskie i zbudować wspólnotę

o charakterze ponadnarodowym, aby ostatecznie stworzyć Księstwo (i Królestwo) Czarnogóry (1878). Petroviciowie dążyli do wzmocnienia i centralizacji państwa, przeprowadzali reformy ustrojowe, ustanawiali nowe prawa i godzili skonfliktowane plemiona (→ tradycja plemienna). Budowali podwaliny pod nowoczesne europejskie państwo, stwarzając warunki do powstania w przyszłości wielopartyjnej demokracji parlamentarnej (→ nowoczesność). Przejawem postępowych zasad w organizacji narodu czarnogórskiego był również proces decyzyjny, jaki obowiązywał w układzie plemiennym; już od czasów pierwszych średniowiecznych władców istniała tu swoista postać demokracji bezpośredniej. Tak zwany *zbor* (forma zgromadzenia w ramach demokracji wojennej z powszechnym udziałem w tworzeniu prawa) decydował we wszystkich kluczowych kwestiach. W dobie Petroviciów Njegošów obrany najwyższy przywódca decydował wraz z radą naczelników plemion, a członkowie rady wspierali władcę jako honorowego reprezentanta narodu (→ naród). Petroviciowie rządzili z tytułem władyków, konsolidując w swoich rękach władzę świecką i duchowną i tworząc tym samym specyficzny ustrój teokratyczny (→ konfesje; → klerykalizacja). Z systemu rządów teokratycznych zrezygnował dopiero Danilo I (1826–1860), poprzednik księcia Nikoli I (1841–1921). Rozdział Kościoła i państwa był kolejnym krokiem w stronę nowoczesnego systemu politycznego i uznania niezależności Czarnogóry na arenie międzynarodowej. Wyraz idei postępu dała jedna z najwcześniejszych historii Czarnogóry napisana najprawdopodobniej przez Katerinę Radonjić (ok. 1700–?) w 1774 roku, a zatytułowana *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori.* Ten historiograficzny utwór oprócz opisu dziejów kraju zawiera także wiele interesujących spostrzeżeń na temat organizacji życia politycznego w ówczesnej Czarnogórze i ideałów przyświecających społeczeństwu „oświeconemu” (→ oświecenie). *Kratki opis…* wyrażał potrzebę pełnego rozdziału Cerkwi od państwa, rozwoju szkolnictwa i budowania państwa prawa. Ponadto autorka tekstu wykazała między innymi, że system plemienny w Czarnogórze w praktyce stosuje zasady demokracji, potwierdziła też prawo Czarnogóry do własnego niezależnego państwa, powołując się na historyczne i uznane dokumenty. Postępowy charakter tekstu oddaje także fakt, że autorka wskazuje w nim podstawowe prawa człowieka i wolności obywatelskie, wymienione później w amerykańskiej *Deklaracji niepodległości* (wydanej dwa lata po dziele *Kratki opis…*) i francuskiej *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (ogłoszonej 15 lat później).

Realizacją idei postępu było wprowadzenie najważniejszych z perspektywy procesu jednoczenia narodu czarnogórskiego dokumentów prawnych. Pierwszym była tzw. *Stega* z 1796 roku, ogłoszona przez Petara I Petrovicia Njegoša. Dokument ten pozwolił na terytorialne zjednoczenie Czarnogóry i terenów nazywanych Brda (→ tradycja plemienna). Vuk Karadžić w opracowaniu *O Crnoj Gori* podaje, że oficjalny tytuł władcy w 1834 roku brzmiał Vladika Crnogorski i Brdski lub też – z uwagi na jego funkcję zwierzchnika Cerkwi – Mitropolit Skenderski i Primorski. Jak już wspomniano, rozdział władzy świeckiej i duchownej nastąpił dopiero w okresie rządów Danila I Petrovicia w 1852 roku,

kiedy przyjął on tytuł księcia (*knjaz*) Czarnogóry (→ sekularyzacja), przy czym krok ten również wpisuje się w proces rozwoju idei postępu i dążenia do unowocześnienia państwa. Plemienna organizacja społeczna oznaczała w praktyce stosunkowo dużą niezależność rodów wobec odgórnych zarządzeń władyki i pierwszeństwo prawa rodowego nad prawem państwowym, stąd też dalszy postęp mógł się dokonać jedynie w drodze wprowadzania kolejnych aktów prawnych regulujących wspólne funkcjonowanie państwa i społeczeństwa. Kolejnym kamieniem milowym był zatem uchwalony przez Petara I Petrovicia Njegoša *Zakonik opšti crnogorski i brdski* (1798, uzupełniony 1803), który posłużył jako podstawa opracowania w 1855 roku przez księcia Danila I kodeksu *Opšti zemaljski zakonik*, znanego jako *Danilov zakonik*. Wspomniane reformy systemu prawnego i stabilizacja stosunków zewnętrznych są dowodami na postęp w rozwoju państwowości. Zwieńczeniem dwóch wieków pracy nad zjednoczeniem narodu był rok 1910, kiedy król Nikola I Petrović ogłosił podczas oficjalnej uroczystości powstanie Królestwa Czarnogóry. W przemówieniu intronizacyjnym, podkreślając, jak wiele Czarnogóra osiągnęła i jaki postęp dokonał się w historii narodu, powołał się właśnie na dzieje czarnogórskiej państwowości i jej kontinuum prowadzące do wyższych form organizacyjnych. Budowanie nowoczesnego państwa szło w parze z rozwojem kulturalnym narodu. Za rządów Petroviciów stworzono system edukacji – pierwsze szkoły podstawowe założył Petar II Petrović Njegoš (1813–1851), średnie książę Nikola I (→ oświata) – powołano do życia instytucje wychowawcze, zainicjowano działalność wystawienniczą, założono drukarnię (Petar II), kontynuując tradycję typograficzną z czasów dynastii Crnojeviciów (XV wiek) (→ kształcenie).

W procesie kreowania czarnogórskiej wspólnoty kluczowe było powoływanie się na wartości kultury, elementy tożsamości lokalnej, a także tradycję państwowości. W czasie, kiedy narody zachodnioeuropejskie walczyły przeciwko feudalizmowi i o wolny rynek pracy i kapitału w dobie industrializacji, w Czarnogórze toczyła się walka o zjednoczenie plemion i rozbicie ich zamkniętych struktur w celu centralizacji władzy, a także o wyzwolenie ziem spod okupacji tureckiej. O sprzyjającym duchowi postępu potencjale swojego narodu pierwszy władyka z rodu Petroviciów Njegošów – Danilo pisał w liście do Napoleona III, w którym konstatował, iż Czarnogóra pozostaje odcięta od Europy z winy jawnych i ukrytych wrogów, lecz gdyby jej naród miał możliwość wykorzystania swej siły w warunkach pokoju, wówczas bez wątpienia szybko rozwijałby się cywilizacyjnie (N. Racković, *Filozofska misao u Crnoj Gori*, 1994). Wspólnota historycznego terytorium, wiary i krwi – te trzy elementy stanowią fundament tożsamości Czarnogórców i ich narodowej konsolidacji. Integracja narodu nie byłaby jednak możliwa bez budowania świadomości wspólnoty na bazie podzielanych przez wszystkich wartości, w tym najważniejszych dla Czarnogórców → *čojstvo* i *junaštvo*. Ostatni z władców z rodu Petroviciów Njegošów, książę Nikola I, pisał: „W pojęciu *čojstva* zawiera się uprzejmość, kultura i cywilizacja. Jeśli więc jest ono częścią *crnogorstva*, to nie da się mu zaprzeczyć ani decydować wbrew niemu czy wszystkiemu, co służy zdrowemu rozwojowi:

mądremu oświecaniu". Istotą owego *crnogorstva*, które stało się motorem przemian prowadzących do powstania wspólnoty narodu, było poczucie solidarności i honoru. Wartości te z jednej strony zostały ukształtowane naturalnie (oddolnie) przez lud, z drugiej natomiast wpojone przez zasady wiary (niezależnie od wyznawanej konfesji). Kluczowe było demokratyczne postrzeganie narodowości, które nie jest zależne od ekskluzywistycznego konstruktu etnosu. W tym przypadku postęp dokonywał się dzięki umiejętnej retoryce wykorzystującej wartości etyczne.

Pod koniec XIX wieku, kiedy do głosu dochodzi idea jugoslawizmu, czarnogórska retoryka coraz rzadziej sięga po wartości *crnogorstva* i zastępuje je syntetyczną tożsamością serbską. Zjednoczenie Czarnogóry z Serbią w 1918 roku w ramach Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców, następnie Królestwa Jugosławii, a po drugiej wojnie światowej – socjalistycznej Jugosławii faktycznie oznaczało utratę niezależności Czarnogórców i degradację (zamiast postępu) w rozwoju ich państwowości. Kraj wszedł w struktury nowego państwa nie na równych prawach, choć pod odrębną nazwą Zeta i jako jedna z 33 wyróżnianych serbskich jednostek administracyjnych. Sytuacja społeczno-gospodarcza i polityczna w pierwszej połowie XX wieku w Czarnogórze pogarszała się, a nadzieje króla Nikoli I na chwilę przed zjednoczeniem, że będzie to początek szczęśliwej i chwalebnej ery postępu oraz rozwoju państwowego i narodowego życia Czarnogórców okazały się złudne (sam został zdetronizowany i zmuszony do opuszczenia kraju z całą rodziną).

Idea postępu obejmuje także aspekt kulturowo-edukacyjny, który odgrywa jedną z najważniejszych ról w ogólnym rozwoju państwa i narodu. Dzięki odpowiedniemu ukierunkowaniu aspiracji społeczeństwa możliwe stało się inspirowanie do szeroko pojętego postępu i zwiększania jego dynamiki. Rozbudowa systemu szkolnictwa i jego ustrukturyzowanie, w tym także wprowadzenie nowoczesnych programów nauczania opartych na zachodnich wzorcach z krajów „bardziej oświeconych" (*od prosvjetljenijeh država*, jak mawiał Nikola I) i na doświadczeniach sprowadzanych z Rosji nauczycieli (którzy zajmowali się prowadzeniem pierwszych szkół), nastąpiła w okresie rządów tego właśnie władcy. Należy podkreślić, że jego postępowe myślenie i zaangażowanie jego córek w ogólnie rozumiany interes społeczny, działalność oświatową, a także na rzecz poprawy sytuacji kobiet w Czarnogórze umożliwiło założenie pierwszych placówek kształcenia dla kobiet (Djevojački institut) i pierwszych przedszkoli dla dzieci (→ oświata; → kształcenie), które przyczyniły się do stopniowej emancypacji i przełamywania stereotypów w społeczeństwie czarnogórskim odznaczającym się bardzo silnym patriarchalizmem.

Półwiecze panowania Nikoli I (1860–1910) charakteryzuje dynamika rozwoju kulturalnego, doskonalenie rozwiązań prawnych, a także urbanizacja i modernizacja głównych ośrodków miejskich w kraju (→ nowoczesność). W tym okresie Czarnogóra stała się krajem rozpoznawanym, została też uznana na arenie międzynarodowej (na kongresie berlińskim w 1878 roku). Dzięki decyzjom kongresu, a także zręcznej dyplomacji i rozwiązaniom siłowym

władca zdołał przyłączyć do Czarnogóry – oprócz otrzymanych na mocy berlińskich rozstrzygnięć ziem północno-zachodnich (dzisiejszego Sandżaku) – także tereny wybrzeża adriatyckiego. Postęp w zakresie rozwoju państwowości zaznaczał się nie tylko terytorialnie. Jego najważniejszym znakiem były zmiany w prawie i strukturze instytucji państwowych. Przede wszystkim książę najpierw doprowadził do stworzenia Księstwa Czarnogóry (1852), a następnie Królestwa Czarnogóry (1910), na którego czele stanął jako król. Formowanie księstwa poprzedziło wiele ustawowych zmian i reform; m.in. utworzono Radę Ministrów (Ministarski savjet, 1879), zmodernizowano wojsko, uchwalono prawo własności *(Opći imovinski zakonik*, 1888), którego regulacje umożliwiły sprowadzenie do Czarnogóry zagranicznych inwestorów i kapitału.

Jak bardzo postępowym władcą był Nikola I, świadczy także pierwsza ustawa zasadnicza konstytuująca Księstwo Czarnogóry – *Ustav Knjaževine Crne Gore* (1905). Z uwagi na dzieje Czarnogóry i nieustanną konfrontację jej mieszkańców z Turkami i islamem jednym z najciekawszych zapisów w konstytucji był art. 40 dotyczący statusu religii w państwie, który głosił, że: „Religią państwową w Czarnogórze jest prawosławie, a wschodnioprawosławna Cerkiew czarnogórska posiada autokefalię. Nie zależy od żadnej obcej Cerkwi (...). Wszystkie inne uznane wyznania są w Czarnogórze wolne” (→ konfesje). Powyższym zapisem Nikola I potwierdził kierunek obranej polityki i dokonał kolejnego kroku w stronę ustroju nowoczesnych państw Europy. Na mocy konstytucji z 1905 roku został również uformowany parlament (Crnogorska narodna skupština) będący najwyższym ciałem ustawodawczym w kraju. Księstwo Czarnogóry stało się parlamentarną monarchią konstytucyjną.

W ramach praktycznej realizacji idei postępu i integracji kraju ważna rola przypadła rozwojowi systemu komunikacyjnego. Na obszarze dzisiejszej Czarnogóry układ komunikacyjny ustalony w przeszłości został zachowany przez kolejne wieki i przez długi czas ograniczał się do dwóch głównych tras handlowych łączących wschód z zachodem i północ z południem. Rozbudowy sieci dróg w Czarnogórze podjął się Šćepan Mali, kontrowersyjny władca Czarnogóry w drugiej połowie XVIII wieku (jedyny do XX wieku, który nie pochodził z rodu Petroviciów Njegošów), a następnie dopiero za rządów władyki Petara II Petrovicia Njegoša podjęto inicjatywę budowy szerszych i bardziej przejezdnych dróg. Rozwój komunikacji lądowej w Czarnogórze – jako widoczny praktyczny znak urzeczywistnienia idei postępu – nastąpił dopiero po kongresie berlińskim. Książę Nikola I w 1877 roku zaprosił znanego inżyniera z Trogiru Josipa Šilovicia Slade, który przez kolejne dwie dekady kompletnie zmodernizował system dróg w kraju, łącząc wszystkie zakątki Czarnogóry ze stolicą w Cetinju i najważniejszymi miastami – Podgoricą, Nikšiciem, Virpazarem, Barem i Danilovgradem. Dalszy rozwój sieci drogowej nastąpił już w XX wieku wraz z wyraźnym wzrostem liczby inwestycji w infrastrukturę i urbanizację. Dopiero wtedy powstały przejezdne połączenia drogowe pomiędzy Czarnogórą kontynentalną a Boką Kotorską i Dubrownikiem. Taki realny wymiar kategorii postępu miał tu szczególne znaczenie ze względu na wyjątkowe w skali

europejskiej ukształtowanie powierzchni i całkowitą dotychczasową izolację regionów. Przejawem modernizacji i postępu dla Czarnogórców był także moment, w którym po ich drogach jeździć zaczęły samochody. Pierwszy pojawił się dopiero w 1902 roku. „Glas Crnogoraca" z 6 lipca 1902 roku podał wiadomość, że książę burboński przyjechał drogą od Kotoru do Cetinja. Znaczny wzrost liczby samochodów zarejestrowanych w Czarnogórze nastąpił dopiero w połowie XX wieku, już po 1941 roku. Po zakończeniu drugiej wojny światowej w socjalistycznej Jugosławii zaczęto wyrównywać różnice między poszczególnymi republikami związkowymi. W tym okresie sieć dróg w Czarnogórze została jeszcze bardziej rozbudowana, a w latach 70. XX wieku powstała pierwsza linia kolejowa na relacji Belgrad–Bar.

Rewolucja przemysłowa, jaką zachodnioeuropejskie kraje przeżywały od XIX wieku, dotarła do Czarnogóry z pewnym opóźnieniem. Niewielki postęp w tej dziedzinie – uzasadniany koniecznością dorównania standardom europejskim – datowany jest na przełom XIX i XX wieku. Modernizacja kraju za rządów Nikoli I objęła m.in. elektryfikację głównych miast i osiedli (Cetinja w 1910 roku). Wprowadzenie publicznego elektrycznego oświetlenia ulic uczczono podczas specjalnie z tego powodu zorganizowanego przyjęcia, które towarzyszyło obchodom 50-lecia rządów Nikoli I. Na obchody zaproszono licznych władców, dygnitarzy i dyplomatów. Książę chciał w ten sposób pokazać, że Czarnogóra jest krajem nowoczesnym i postępowym. Wprowadzenie elektrycznego oświetlenia było również potwierdzeniem, że państwo czarnogórskie pod panowaniem Nikoli I dołącza do rozwijającego się świata, jednak w wielu innych dziedzinach życia w stosunku do krajów zachodnich Czarnogóra była wciąż opóźniona o co najmniej kilkanaście lat.

W XX wieku kraj przeżył dwa momenty, o których można mówić jako o przełomowych – przynoszących postęp cywilizacyjny, ekonomiczny, społeczno-kulturowy czy technologiczny. Pierwszy to ostatnie dwie dekady rządów Nikoli I, drugi to okres po drugiej wojnie światowej, kiedy w ramach socjalistycznej Jugosławii nastąpił dynamiczny rozwój przemysłu i turystyki, co bezpośrednio przełożyło się na podniesienie standardu życia w regionie. Po przejęciu władzy przez Josipa Broza Titę czarnogórska republikańska i narodowa identyfikacja była w pełni uznana, choć w ramach federacji. W ramach programu zrównoważonego rozwoju wszystkich republik Jugosławii także Socjalistyczna Republika Czarnogóry doświadczyła dynamicznego postępu. Ocenia się, że okres drugiej połowy XX wieku był dla niej czasem największego społeczno-gospodarczego i kulturalnego rozwoju w historii (→ socjalizm).

Termin „postęp" jest w Czarnogórze tłumaczony jako *napredak*, *razvoj* czy *progres*. Zwłaszcza w tej trzeciej formie potocznie (nierzadko negatywnie) kojarzony jest głównie z okresem socjalistycznej Jugosławii, z obowiązującą wtedy oficjalnie filozofią marksistowską. Marksizm dotarł do Czarnogóry wraz pierwszymi doniesieniami o ruchach robotniczych w Europie. Faktem jest jednak, że – jako ideologia – był pierwotnie częściej krytykowany niż przyjmowany z entuzjazmem. W 1978 roku Puniša Perović opublikował dwutomową historię

ruchu robotniczego w Jugosławii, w której zawarł opis podstawowych idei marksistowskich. W kontekście kategorii postępu społecznego całe dzieje tego ruchu określił jako „stulecie walki o socjalizm", natomiast samą filozofię marksistowską jako „naukę o rozwoju społeczeństwa, przyrody i ludzkiego myślenia oraz o zwycięstwie socjalizmu" (P. Perović, *Pregled istorije međunarodnog radničkog pokreta*). Ważnym dla rozwoju idei postępu w XX-wiecznej Czarnogórze dziełem była publikacja Radoje Vukčevicia *Osnovi marksizma* (1927), w której autor wykłada podstawy filozoficzne nauki o społeczeństwie, pisząc o materialistycznym rozumieniu historii, postępie w społeczeństwie, walce klas, rewolucji i ewolucji. Vukčević nie definiuje samego pojęcia marksizmu, lecz z tekstu jasno wynika, że pod pojęciem tym ma na myśli teorię socjalizmu, a o marksizmie mówi w znaczeniu zmieniania świata. W kontekście idei postępu warto wspomnieć także opracowanie *Dijalektika* Radonji Golubovicia z 1933 roku, szczegółowo tłumaczące prawo rozwoju przez następujące po sobie opozycje, prawo krzyżowania się opozycji i prawo przechodzenia ilości w jakość oraz odwrotnie. Golubović zauważa, że „jeśli spojrzeć na punkty wspólne prawa o rozwoju przeciwieństw i prawa o wzajemnym przenikaniu się przeciwieństw, to można sobie uświadomić wyjątkowość i wzajemną zależność wszystkich zjawisk w każdym momencie w przyrodzie" (R. Golubović, *Dijalektika*). Prace Golubovicia i Vukčevicia przyczyniły się do popularyzacji idei marksistowskich w Czarnogórze, stanowiąc podstawę propagandy i nowej aksjologii zbiorowej w państwie jugosłowiańskim. Ponadto w okresie socjalizmu na obszarze republiki często zakładano przedsiębiorstwa, które w nazwie miały jedno z wymienionych określeń, na przykład działające do dziś D.O.O „Napredak" z Kotoru czy „Progres & CO" z Nikšicia. Współcześnie w Czarnogórze istnieje także stowarzyszenie LGBT „Progres", a także chorwackie towarzystwo kulturalne – Hrvatsko kulturno društvo „Napredak".

Kolejnym krokiem, który dla Czarnogórców oznaczał polityczny i narodowy postęp, był rok 2006 i odzyskanie niepodległości, co wywołało m.in. zauważalne ożywienie gospodarcze. Obecnie za „historyczny kamień milowy" uznano wejście Czarnogóry do NATO i trwający proces integracji z Unią Europejską. W ramach tych dwóch strategicznych celów publicystyka i eseistyka społeczno-polityczna sytuuje kompleks zagadnień związanych z procesem rozwojowym narodu i państwa – w kontekście awansu cywilizacyjnego, funkcjonalizacji porządku prawnego i osiągnięcia stabilności w sferze bezpieczeństwa.

Racković N., *Filozofska misao u Crnoj Gori*, Cetinje 1994; Radonjić R., *Sve dođe na vidjelo*, za: http://www.maticacrnogorska.me/files/46-47/18%20radovan%20radonjic.pdf; Radonjić R., *Socijalizam u Crnoj Gori*, Podgorica 2013.

Katarzyna Sudnik

POSTĘP
(Serbia)

Idea postępu w Serbii (określana w zależności od różnorodnych lokalnych zjawisk i procesów, których dotyczy, jako *progres*, *napredak*, *razvitak*, *modernizacija*) współtworzy istotny projekt ideologiczny realizowany i obecny na przestrzeni jej dziejów, szczególne zyskując na znaczeniu, począwszy od XVIII wieku wraz z adaptacją na ziemiach serbskich idei zachodnioeuropejskiego racjonalizmu (→ racjonalizm) i oświecenia (→ oświecenie). Ogólne znaczenie tej idei konotuje przede wszystkim proces szybkiego rozwoju społecznego, politycznego, ekonomicznego i kulturowego (cywilizacyjnego), co można określić mianem modernizacji, i tworzy semantyczną opozycję wobec idei reakcji i konserwatyzmu (→ konserwatyzm).

Pojęcie postępu (niejasne i nieprecyzyjne), którego do lat 20. XX wieku prawie w ogóle nie podejmowano w serbskiej refleksji naukowej i które dopiero w ostatnich latach doczekało się wielu gruntownych opracowań w różnych kontekstach jego występowania, opiera się na dwóch przeciwstawnych fundamentach: obecności – różnie traktowanych, ale stanowiących specyficzną mieszankę tradycji (→ tradycja – Serbia) i nowoczesności (→ nowoczesność – Serbia) – wartości i idei, które w Serbii od dawna stanowią czynnik blokujący modernizację i w nowszych czasach są też przeszkodą w procesie transformacji w różnych płaszczyznach życia społeczno-politycznego oraz ich ciągłej aktualizacji umożliwiającej zaistnienie anachronicznych ideologii, takich jak: populizm, szowinizm i nacjonalizm oraz ekstremistyczny konserwatyzm.

Na serbskim przykładzie w idei postępu uwidacznia się zatem przeciwstawienie tradycji i modernizacji, co należy uznać także za szersze zjawisko typowe dla całego regionu znajdującego się „między konceptem retradycjonalizacji i modernizacji", z których zderzenia rodzą się spory teoretyczne i ideologiczne. Projekt nowoczesności (*modernost*) będący konsekwencją idei postępu w Serbii definiuje się (np. N. Božilović, *Kulturno klatno. Ogledi o tradiciji i modernizaciji kulture srpskog društva*, 2014) jako stan w kulturze (→ kultura) odnoszący się do już osiągniętych form życia społecznego, politycznego i kulturalnego, które korzeniami sięgają XVII wieku. Natomiast modernizacja (*modernizacija*) oznacza w tym kontekście szerokie zmiany (industrializacja, doskonalenie systemu oświatowego czy warunków zdrowotno-higienicznych) i wszelkie innowacje na polu ekonomii (→ kapitalizm), nauki i oświaty (→ oświata); ważne w tym pojęciu jest również istnienie ukształtowanego społeczeństwa obywatelskiego szczycącego się swoimi prawami, jak i obowiązkami.

Postęp zyskał na znaczeniu w serbskiej kulturze, stając się swego rodzaju ogólną zasadą aktywności kulturalnej już w epoce baroku (a więc w istotnym momencie przełamywania modelu postbizantyjskiego na rzecz – realizowanej za pośrednictwem Moskwy i Kijowa – zachodniej inkulturacji, która doprowadziła do uczestnictwa kultury serbskiej we wspólnocie kultur europejskich),

natomiast potem (od XIX wieku) także aktywności politycznej i społecznej. Samą jednak przynależność do Europy (będącej synonimem cywilizacyjnego postępu) traktowano bardzo niejednoznacznie, co najlepiej ilustrują stanowiska najważniejszych ideologów tego okresu (→ Europa – Serbia).

W przełomowym dla kultury i państwowości serbskiej okresie, przypadającym na koniec XVIII i początek XIX wieku, postęp realizował się na płaszczyźnie decydującego zwrotu kultury serbskiej od średniowiecza z dominującą rolą tradycji cerkiewnej ku nowoczesnym mieszczańskim wartościom zachodnioeuropejskim, co nastąpiło pod ideowym przywództwem pisarza i myśliciela Dositeja Obradovicia (1742–1811) (→ *dositejevevština*). Transformacja ta dokonywała się przy założeniu, by z europejskiej myśli przejąć tylko te idee, które → naród serbski może zasymilować, czyli odpowiadające jego pojmowaniu świata, społeczeństwa i człowieka. Serbskie oświecenie nie zdołało jednak nadać kulturze serbskiej zdecydowanie europejskiego charakteru, skupiając się prawie wyłącznie na adaptowaniu i asymilacji zachodnich wzorców, które dla Serbów (głównie „tureckich") początku wieku XIX były czymś niezrozumiałym, a nawet obcym. Idea postępu, mimo że samo jej pojęcie nie pojawia się w najważniejszym dziele Obradovicia *Život i priključenija* (1783, 1788), jest wyraźnie obecna w jego twórczości, myśli i działalności, stanowiąc długoterminowy i kompleksowy projekt transformacji serbskiej kultury oparty na ideach i postulatach zachodnioeuropejskiego racjonalizmu i oświecenia, mający w zamierzeniu symboliczne wprowadzenie Europy (i jej cywilizacyjnych zdobyczy) do Serbii. Wśród nich znalazł się przede wszystkim postulat stworzenia systemu oświatowego, a także potrzeba likwidacji tych wszystkich elementów serbskiej kultury (zamiana klasztorów na szkoły) i obyczajowości (likwidacja zabobonów), które przyczyniają się do stagnacji Serbii. Wymownym aktem odrzucenia wcześniejszego cerkiewnego modelu kultury była opisana w początkowych partiach wspomnianego dzieła ucieczka młodego Obradovicia z klasztoru, a następnie podróż po Europie (symbolizująca poszukiwanie nowych modeli zmiany, transformacji i postępu).

Nakreślone i zasygnalizowane przez Obradovicia kierunki postępu (o charakterze racjonalno-oświeceniowym) w szeroko pojętej kulturze serbskiej wyznaczyły tendencje rozwojowe w Serbii XIX wieku, choć ich realizacja nie zawsze szła w duchu obradoviciowskim. Postęp zajął też szczególne miejsce w działalności i myśli czołowej postaci serbskiej kultury XIX wieku Vuka Stefanovicia Karadžicia (1787–1864). Mimo że nie stosował on tego określenia (jego *Srpski rječnik* z 1852 roku podaje jedynie słowo *napredak* tłumaczone łacińskim odpowiednikiem jako *progressus*), postęp w jego ujęciu wyrastał w dużej mierze z postulatów transformacji kulturowej Obradovicia, na którego zresztą się powoływał (zwłaszcza w kwestii literatury i języka). Korzystając natomiast z osiągnięć europejskiego romantyzmu, dążył do tego, by pokazać Serbię światu, by wprowadzić ją do Europy, a model nowej, kształtującej się literatury wywodził z rodzimej tradycji ustnej. Za rozwój na tym polu uważał przede wszystkim zdecydowane zerwanie z wcześniejszą wysoką kulturą i literaturą

cerkiewną dominującą w długim średniowieczu i częściowo w baroku oraz wysoką literaturą klasycystyczną czerpiącą już ze wzorów zachodnioeuropejskich, pokazując równocześnie, że serbska kultura ludowa dysponuje odpowiednimi i wystarczającymi środkami do budowy kultury narodowej. Za sprawą głoszonych haseł i zdecydowanych działań na rzecz transformacji uważany jest za fundatora nowej narodowej kultury (mimo znaczącego oporu ze strony konserwatywnie nastawionej Cerkwi i części elit, w tym zwłaszcza środowiska skupionego wokół Macierzy Serbskiej), której nadał głęboki ludowy kształt i tym samym wyznaczył kierunek jej dalszego rozwoju.

Istotę postępu Karadžić rozumiał jednak nie tylko jako przemiany w obszarze kultury, literatury i języka, ale również w innych ważnych dziedzinach życia społecznego, czyli w prawodawstwie i oświacie. W programowym, ale stanowiącym też wykładnię jego rozumienia postępu *Liście do Miloša* (1832) przedstawia najważniejsze postulaty, jakie należy uwzględnić, by zmienić Serbię na lepsze. Opowiada się za wprowadzeniem konstytucji, zasad praworządnego państwa, zniesieniem pracy przymusowej (*kuluk*) i organizacją nowoczesnego szkolnictwa. Realizacja tych haseł ma sprawić, że wówczas „Serbia stałaby się państwem na obraz innych krajów europejskich", w którym chcieliby żyć i mieszkać nawet obcokrajowcy (*Pismo knezu Milošu*, 1832).

Oba projekty modernizacyjne, osadzone ideowo na doświadczeniach europejskiego oświecenia (Obradović i częściowo Karadžić), a także na romantycznych hasłach powrotu do tradycji ludu (Karadžić), metaforycznie przedstawiane jako Europa w Serbii i Serbia w Europie, ujmują dwie najważniejsze orientacje w dyskusji nad tożsamością kulturową Serbii w tym okresie. Tylko jednak na pozór wydają się przeciwstawne, gdyż – jak zauważa czołowy krytyk literatury i ideolog z pierwszej połowy XX wieku Jovan Skerlić (1877–1914) – obie tendencje nie tylko nie wykluczały się wzajemnie, ale w rezultacie doprowadziły do trudnego do przecenienia wejścia Serbii do wspólnoty narodów europejskich (J. Skerlić, *Istorija nove srpske književnosti*, 1914).

W drugiej połowie XIX wieku idea postępu postrzegana była przez pryzmat aktualnych dla Serbów zagadnień politycznych i społecznych. W duchu idei socjalistycznych (→ socjalizm) postęp rozważał Svetozar Marković (1846–1876). W dziele *Srpske obmane* (1869), odnosząc się do koncepcji ekonomii Johna Stuarta Milla (1806–1873), zwłaszcza zaś do kwestii konkurencji między przedsiębiorcami, zauważa, że w Serbii zamiast nich funkcjonują obyczaje, nawyki i rutyna, które zależą od stopnia wykształcenia, poziomu wiedzy i wolności narodu. Stwierdza zatem, powołując się m.in. na Auguste'a Comte'a (1798–1857), że najważniejszym prawem dotyczącym społeczeństwa jest przekonanie, iż od rozwoju umysłowego zależy rozwój całego społeczeństwa. W tej samej rozprawie za największe przeszkody w postępie narodu serbskiego uważa prawodawstwo oraz ustrój monarchiczny, które konserwują wszystkie czynniki, decydujące o rozwoju narodu i przyczyniające się do niezadowolenia szerokich mas społecznych. W swoim głównym, najbardziej znanym i cytowanym dziele *Srbija na istoku* (1872) również podejmuje refleksję nad postępem

i rozwojem narodu i państwa serbskiego. Niewola turecka sprawiła, że życie narodu pozostawało niezmienne przez stulecia, natomiast gdy władza Turków upadła, naród serbski mógł kontynuować wewnętrzny rozwój (*unutarnji razvitak*) w tym miejscu, w którym ten rozwój się zatrzymał przez tureckie zniewolenie. Wraz z eliminacją „elementu tureckiego" w Serbii rozpoczął się proces przemiany w serbskiej kulturze. Od tego momentu – jak twierdzi – zaczęła się odbudowa znaczenia miast w Serbii (które dotychczas były zdominowane przez Turków), a wschodnie obyczaje, nawyki, towary i mody przeważające w miastach stopniowo zaczęto zastępować europejskimi. Przyczyniło się to do rozpadu obowiązującego do tej pory na wsi systemu patriarchalnego. Kolejną zmianą, która wpisywała się w postęp Serbii po zwycięstwie nad Turkami, okazała się rewolucyjna w istocie (*prevrat u umnom razvitku*) myśl o stworzeniu państwa narodowego obejmującego cały naród serbski. Marković zwraca jednak uwagę także na negatywne i nieprecyzyjne rozumienie postępu w ówczesnej Serbii. Szczególnie krytycznie odnosi się w tym kontekście do praworządności, która nie może być oparta tylko na władzy sądowniczej i odpowiednio zorganizowanej sile politycznej, gdyż takie przeświadczenie zrodziło system biurokratyczny, przyczyniający się do cierpień narodu. Wyraźnie też stwierdza, że serbscy ideolodzy i działacze polityczni, chcąc przybliżyć Serbię Europie i jej wzorcom, przejmowali te modele i idee, które były jedynie zewnętrzną formą cywilizacji, zmienną i różnie realizowaną w każdym narodzie. To, co było w Serbii adaptowane jako rozwiązania zachodnioeuropejskie, w Europie tego czasu ulegało rozpadowi w wyniku społecznego niezadowolenia, gdyż Europejczycy zrozumieli, że dotychczasowa cywilizacja była własnością wąskich elit, co powodowało stagnację i utrudniało przyrost dobrobytu materialnego. Fundamentem w tej ocenie Markovicia są jego zapatrywania na rewolucję francuską, uważa ją za „największy postęp w historii Europy" – oznaczała bowiem likwidację przeszkód, które dotychczas utrudniały swobodny rozwój człowieka i zabezpieczały go przed wyzyskiem i tyranią. Wyraża zatem przekonanie, że obecnie Serbowie nie muszą wymyślać „maszyny parowej, kolei, telegrafu, praw Newtona i Darwina, haseł dotyczących społecznej organizacji ani niezliczonej ilości innych prawd naukowych", ponieważ wszystko to zostało już wynalezione. Za najważniejsze zadanie w postępie Serbów uważa potrzebę udoskonalenia instytucji społecznych i umiejętności zastosowania nowych wynalazków i nowych idei – w celu poprawy sytuacji jednostki i społeczeństwa.

W sensie historycznym kształtowanie się idei postępu i jej oddziaływanie na szerokie spektrum zjawisk społeczno-politycznych i kulturowych wraz z towarzyszącą jej ideą modernizacji można rozpatrywać w perspektywie kilku faz (charakteryzujących jej zasadnicze przemiany). Tak pojęta idea postępu bierze źródło w dwóch powstaniach serbskich (1804–1813 i 1814–1815), zwanych w literaturze przedmiotu – dzięki Leopoldowi von Rankemu (1795–1886), który porównał je do rewolucji francuskiej – rewolucją serbską (→ rewolucja), doprowadzającą w rezultacie do zmartwychwstania państwa serbskiego (*vaskrs države srpske*). Zapoczątkowuje ona wśród Serbów „tureckich"

nową epokę w literaturze i kulturze, w której centrum znalazło się realistyczne widzenie świata, a także początek serbskiej drogi ku zachodnioeuropejskim wzorcom, o co apelował Dositej Obradović (w Serbii „austriackiej" analogiczny proces dokonał się już w XVIII wieku). Pierwsza z nich, obejmująca postęp głównie na płaszczyźnie ustrojowej i politycznej, przypada na lata 1833–1878 i stanowi fundamentalny dla serbskiej państwowości okres, kiedy dochodzi do uchwalenia pierwszej państwowej ustawy – *„turski" ustav* (1838), pierwszego planu polityki zagranicznej – *Načertanije* z 1844 roku Ilii Garašanina (1812–1874), próby rozwiązania problemu narodowego przedstawicielstwa w aparacie władzy (1858), uchwalenia pierwszej konstytucji (*prvi nacionalni ustav*, 1869), udziału Serbii w kryzysie wschodnim – powstanie w Bośni i Hercegowinie (1875), wojna serbsko-turecka (1876), wojna rosyjsko-turecka (1878). Równocześnie w tym samym okresie, zwłaszcza od lat 30., Serbowie studiują na uniwersytetach w Europie Zachodniej, np. Dimitrije Matić (1821–1884), Đorđe Cenić (1825–1903), Jevrem Grujić (1827–1895) czy Vladimir Jovanović (1833–1922), i Rosji, np. Svetozar Marković (1846–1875), dzięki czemu tworzy się serbska elita intelektualna, rozwija się – w zachodnioeuropejskim sensie – biurokracja, a władzom przyświecają cele wyzwolenia i zjednoczenia.

Rok 1878, kiedy na kongresie berlińskim Serbia zyskuje międzynarodowe uznanie swojej niezależności, rozpoczyna kolejną fazę naznaczoną postępem w różnych obszarach polityczno-społecznej i kulturowej rzeczywistości. Wydarzenie to, które w dziejach państwowości serbskiej, podobnie jak w innych dziedzinach życia społecznego, ekonomicznego czy kulturalnego, stanowi istotną cezurę, przyczyniło się także do powstania rozłamu w łonie nielicznej, młodej, dopiero co ukształtowanej serbskiej elity. Jak wspominał po kongresie berlińskim polityk i przywódca Narodowej Partii Radykalnej (Narodna radikalna stranka), a także późniejszy premier Nikola Pašić (1845–1926), inteligencja serbska podzieliła się na dwa obozy. Pierwsi z nich (*zapadnjaci*) to zwolennicy zachodnioeuropejskich wzorców i rozwiązań, drudzy (słowianofile) opowiadali się za serbską tradycją (instytucje, obyczaje, wartości), wzbogaconą jedynie o doświadczenia rosyjskie i słowiańskie (z Zachodu można przejąć tylko wiedzę techniczną i naukę, ale należy je wykorzystywać w duchu słowianoserbskim – *u duhu slavenosrpskom*) (N. Pašić, *Pisma, članci i govori*, 1872–1891). Dla pierwszych modernizacja jest procesem synchronicznym, obejmującym ekonomię, politykę, oświatę; dla drugich akceptowalne są rezultaty wypracowane przez naukę i technikę, ale w żadnym razie duch Zachodu, zwłaszcza → kapitalizm i → liberalizm. W drugiej połowie XIX wieku, ale również w późniejszym okresie fundamentem idei postępu w Serbii stał się specyficzny kształt ideologii narodowej – o czym wspomina Latinka Perović, powołując się na Leslie Lipsona – w której dominantą okazał się paradoksalny w swej istocie splot tendencji: z jednej strony – by się nie zmieniać, z drugiej zaś – by się rozwijać (L. Perović, *Retrospektiva neuspelih modernizacija u Srbiji – moguće pouke za budućnost*, 2003).

Pierwsza próba modernizacji Serbii została podjęta przez tę część elity, która opowiadała się za wzorcami zachodnioeuropejskimi. Polityk i historyk Slobodan

Jovanović (1869–1958) za konieczny element przemian w tym okresie uznał liberalizm, zaadaptowany w Serbii przez Serbów kształconych (→ kształcenie) na Zachodzie w szczytowym okresie europejskiego liberalizmu (*Vlada Milana Obrenovića*, 1934). Przeprowadzona w dużej mierze przez liberałów modernizacja Serbii w latach 1880–1883, która de facto oznaczała jej europeizację, owocowała kilkoma ważnymi ustawami i decyzjami: reformy polityczne (ustawa o prasie, ustawa o zgromadzeniach i stowarzyszeniach), reformy gospodarcze (ustawa o wybudowaniu pierwszej linii kolejowej, ustawa o banku narodowym, zestaw ustaw finansowych i koncesji handlowych), reformy w zakresie kształcenia i oświaty (ustawa o obowiązkowej szkole podstawowej, ustawa o ochronie zdrowia ludności i zwierząt), reformy kluczowych instytucji państwowych (ustawa o sądach, ustawa o armii), zmiany w kwestiach kościelnych. Celem tychże reform miało być uchwalenie konstytucji, która zmieniałaby absolutystyczny system rządów na system parlamentarny. Ta istotna z punktu widzenia idei postępu w Serbii rewolucja, zwana w historiografii rewolucją oddolną (*revolucija odozgo*), natrafiła jednak na przeciwników, zarówno w państwie (król Milan Obrenović obawiał się zmiany konstytucji powodującej co prawda wyjście Serbii – jak to ujął Slobodan Jovanović – „z ram zacofanego patriarchalnego kraju" i jego przemianę „od wewnątrz jako nowoczesnego państwa" [tamże], ale z drugiej strony uderzającej w jego pozycję), jak i poza granicami kraju (Rosja). Największy opór tym procesom modernizacyjnym stawiła jednak Narodowa Partia Radykalna ze swoją narodową (*narodnjačka*) ideologią i licznymi powiązaniami z Rosją. Reformy przeprowadzane w latach 1880–1883 traktowała jako zamach na jedność chłopskiego narodu, a te w obrębie aparatu państwa uważała za zagrożenie dla demokracji jako bezpośredniej władzy ludu. Budowa niezależnego państwa serbskiego na wzór zachodnioeuropejski była dla tego ugrupowania równoznaczna ze zdradą państwa rozumianego jako „rozszerzona → zadruga" i opartego na ludowej autonomii (*narodna samouprava*). Powstanie chłopskie w rejonie Timoku, tzw. timočka buna, z roku 1883, które wybuchło w wyniku rozbrojenia sił sprzyjających partii, spowodowało kryzys państwa i spadek rytmu jego wewnętrznego rozwoju. Jak zauważa Latinka Perović, w okresie tym ujawniły się pewne charakterystyczne rysy dramatycznej w swej istocie transformacji od społeczeństwa patriarchalnego do nowoczesnego, które w ciągu następnych 160 lat będą się powtarzać i zyskiwać poziom konstanty procesu modernizacji w Serbii (L. Perović, *Retrospektiva neuspelih modernizacija u Srbiji – moguće pouke za budućnost*, 2003).

Podstawę konfliktu, jaki w ostatnim dziesięcioleciu XIX wieku wstrząsnął Serbią (w jego konsekwencji Serbia stała się „państwem w agonii" – A. Male, *Dnevnik sa srpskog dvora*, 1999), stanowił stosunek do Europy, jej wartości i wzorców. Po upadku serbskich zwolenników postępu (*naprednjaci*) w 1887 roku, poza – jak wówczas mówiono za granicą o Serbii – „parodiowaniem naszego Zachodu" i „ogólnym brakiem cywilizacji", doszło do odtworzenia patriarchalnej matrycy, a także uformowania modeli socjalno-kulturalnych, jak również kultury politycznej, które będą kształtować późniejsze fazy modernizacji i postępu w Serbii, zarówno przed utworzeniem Jugosławii, jak i potem w jej granicach.

Na początku XX wieku w Serbii zarysowały się korzystne okoliczności dla jej dalszego cywilizacyjnego postępu. Propagatorem tych szerokich modernizacyjnych przemian była wówczas serbska inteligencja, która pragnęła, żeby Serbia na Wschodzie jako „zniewolony kraj zamknięty w zacofanym wilajecie" (*rajetinska zemlja tamnog vilajeta*) (→ tamni vilajet), z tradycyjnymi sposobami produkcji i autorytarnym (w pewnych elementach nawet azjatyckim) modelem władzy uległa transformacji w Serbię na Zachodzie, z nowoczesnymi instytucjami ekonomicznymi, politycznymi i kulturalnymi, zarówno w wewnętrzych relacjach, jak i stosunkach międzynarodowych (Lj. Mitrović, *U vrtlogu tranzicije: Srbija u kontekstu globalnih i regionalnih procesa. Ogledi iz sociologije razvoja, geokulture i geopolitike*, 2012).

Jednym z tych ważnych intelektualistów, którzy myślą i zaangażowaniem przyczynili się w znacznym stopniu do podniesienia świadomości społecznej w zakresie potrzeby postępu i rozwoju Serbii na różnych polach, był Jovan Skerlić (1877–1914). Ten zasłużony krytyk „historycznego romantyzmu, mitomanii, klerykalizmu, biurokracji, bankokracji, partokracji, prymitywizmu, parlamentarnego kretynizmu oraz państwowego i partyjnego centralizmu" (tamże) cenił osiągnięcia Serbów odniesione na początku XIX wieku i w latach 1912–1913 jako rezultat „kochającego wolność i gotowego do walki narodu serbskiego", a nie jako konsekwencję serbskiej polityki (→ polityka) i dyplomacji (J. Skerlić, *Feljtoni, skice i govori*, 1964). Jednocześnie ostro występował przeciw wszelkim przejawom zapóźnienia Serbów, ich orientalnemu duchowi i autorytarnemu charakterowi, wskazując, że „w Serbii mamy zaledwie 10% piśmiennej ludności, 1500 szkół i 2500 karczm" (tamże). Intelektualista ten uważał, że niewielkie tempo europeizacji Serbii w tym okresie jest spowodowane zbyt małą elitą kulturalną, a rolę w jej szybszym postępie dostrzegał oczywiście w inteligencji politycznej i kulturalnej, która powinna dawać impuls wewnętrznej polityce we wszystkich jej kierunkach.

W sensie kulturowo-cywilizacyjnym idea postępu i związane z nią pojęcie modernizacji łączy się z sekularyzacją (→ sekularyzacja), co jest konsekwencją rozwoju nauki i techniki i co przyczynia się także do afirmacji politycznej i ekonomicznej autonomii człowieka jako jednostki. W tym więc kontekście idea ta – jak zauważa Vladimir N. Cvetković w tekście *Moderna – modernost – modernizacija* (2004) – po pierwsze prezentuje zachodni projekt emancypacji człowieka w coraz szerszych ramach racjonalności, po drugie zaś uwidacznia coraz wyraźniejsze oparcie wszelkich przejawów ludzkiej działalności na rozumie (*ratio*) i „wierze" w ubogacającą siłę nowego (*novum*). O ile racjonalność i związana z nią wiara w rozum cechowała, również na ziemiach serbskich, różne przejawy działalności człowieka i jego kultury w różnych okresach historii, o tyle pogoń za nowym, zwłaszcza w planie naukowo-technicznym i politycznym, dopiero w epoce nowożytnej zyskała status wartości pożądanej i pozytywnej. Potrzeba innowacji łączyła się zatem w tym kontekście z przeczuciem kryzysu otaczającego świata i w związku z tym z koniecznością jego przemiany na lepsze.

W zupełnie odmienny sposób postęp rozumiał Dimitrije Ljotić (1891–1945), faszyzujący ideolog i polityk z lat 30. XX wieku (→ serbski faszyzm). Jako twórca Jugosłowiańskiego Ruchu Narodowego (Jugoslovenski narodni pokret) „Zbor" (1935), a w czasie drugiej wojny światowej współpracownik władz okupacyjnych i kolaboranckiego rządu Milana Nedicia (1877–1946) wyznawał polityczną filozofię, którą znamionował sprzeciw wobec wartości i postaw kluczowych dla europejskiego ducha – głosił zatem m.in. antyindywidualizm, antymodernizm, antyliberalizm, antydemokratyzm, antyeuropejskość, a równocześnie stawiał na idee tradycyjnie serbskie: prawosławny fundamentalizm, tradycję patriarchalną, paternalizm, biologiczny nacjonalizm i monarchizm. Duchową inspiracją dla organizacji „Zbor" był biskup Nikolaj Velimirović (1881–1956), który w okresie międzywojennym zwracał się ku antyeuropejskości i konserwatyzmowi. Centralne miejsce w jego myśli zajmowała krytyka zachodnioeuropejskiej cywilizacji przesiąkniętej materialistycznym duchem, ufundowanej na ideach humanizmu (→ humanizm) i racjonalizmu (podobnie na ten temat wypowiadać się będzie także archimandryta Justin Popović, 1894–1979). Występował bardzo wyraźnie przeciw zachodniemu modelowi postępu, który – jego zdaniem – stał się dla Europy swego rodzaju modernizacyjną obsesją (podkreśla, że ostatnie 150 lat historii Europy naznaczone są „fanatyzmem postępu"). „Europejskie pojęcie postępu" („wiara niewierzących" i „fatamorgana karawany na pustyni") – jak twierdzi Velimirović – nie oznacza nic innego jak „przyozdabianie sceny, gdzie odgrywa się ta sama tragedia ludzkości". Zafascynowany historią serbskiego średniowiecza, opowiadał się za potrzebą powrotu do modelu państwa i kultury z czasów Nemanjiców na fundamencie pojęć i wzorców prawdziwie chrześcijańskich przodków – ma to być sposób na powrót do złotych czasów (N. Velimirović, *Srbi – dobrovoljci vere Hristove*, 1977).

Ważnym okresem w procesie kształtowania serbskiej idei postępu jest z pewnością okres istnienia powojennej Jugosławii, w której Serbowie zajmowali pozycję dominującą w sensie politycznym. Postęp jako zasadnicze hasło socjalizmu zyskał kluczową rolę w wielu sferach życia politycznego, społecznego, gospodarczego i kulturalnego. W tych kategoriach postrzegano właśnie dalekosiężną decyzję zerwania z ZSRR w 1948 roku, co znacznie polepszyło ogólną sytuację kraju, jak również wzmocniło jej położenie geopolityczne w Europie i na świecie. W roku 1952 ogłoszono zerwanie z radzieckim modelem komunizmu, przyjmując także nową koncepcję programową, zwaną jugosłowiańską drogą do socjalizmu (chodziło przede wszystkim o powierzenie kolektywom pracowniczym zarządzania przedsiębiorstwami państwowymi i zrzeszeniami gospodarczymi). Reformy ekonomiczne z lat 1964–1965 i 1974–1975 miały na celu przyznanie samorządom większej swobody podejmowania decyzji i wprowadzenie elementów gospodarki rynkowej. W ten właśnie sposób Jugosławia wybrała tzw. trzecią drogę między państwowym komunizmem typu radzieckiego a zachodnią gospodarką wolnorynkową. Trzecia droga miała stać się wzorem dla krajów rozwijających się i uzupełnieniem prowadzonej przez Jugosławię polityki niezaangażowania, polegającej na niewiązaniu

się z jakimkolwiek blokiem polityczno-gospodarczym i polityczno-wojskowym. Ruch państw niezaangażowanych, którego współinicjatorem był Josip Broz Tito (1892–1980), zaczął odrywać istotną rolę na arenie międzynarodowej, co uwidaczniało się nie tylko w tym, że liczyły się z nim państwa zachodnie i ZSRR, ale także przekładało na ważną pozycję na forum ONZ. Tito w licznych przemówieniach, odnosząc się do dalszego socjalistycznego rozwoju Jugosławii, wiele miejsca poświęcał rozwojowemu zapóźnieniu (*zaostalost*) kraju, zwłaszcza w odniesieniu do bogatych państw Zachodu (ale dopuszczał możliwość czerpania z nich wzorców). W jego ujęciu postęp ma określony kierunek, a jego kolejne etapy są określone, jasne i nieuchronne, co zapewnia spokój i zadowolenie obywateli (J. Broz Tito, *Radnička klasa i Savez komunista Jugoslavije*, 1977) (→ titoizm).

Utworzenie wspólnego federalistycznego państwa dało solidne podstawy rozwoju kultury i nauki, co było widoczne m.in. w Serbii, której kultura zresztą dominowała i oddziaływała na kultury sąsiednie. Zagwarantowanie szerokiej autonomii kulturalnej umożliwiało rozwój świadomości narodowej i kształtowanie się rodzimych kultur. Oficjalna propaganda głosząca postęp na wielu płaszczyznach rzeczywistości Jugosławii nie mogła jednak przeciwdziałać coraz silniejszym tendencjom odśrodkowym i separatystycznym, którym towarzyszył wyraźny sprzeciw wobec serbskiej polityki i dominacji w państwie federacyjnym, co nasiliło się zwłaszcza po śmierci Tity (1980). Symptomatyczne w tym kontekście okazały się słowa, jakie miał wypowiedzieć słoweński polityk i historyk France Bučar (1923–2015) podczas jednego ze spotkań z intelektualistami serbskimi w 1985 roku, tuż przed ogłoszeniem *Memorandum Srpske akademije nauka i umetnosti* (1986). Jak podaje uczestniczący w tych rozmowach jeden z najważniejszych serbskich filozofów XX wieku Mihailo Marković (1923–2010), zarysował on paradygmat postępu, któremu przeciwni byli serbscy intelektualiści: „Dotychczasowy rozwój w Jugosławii dawał społeczeństwu przewagę nad jednostką wbrew europejskiemu modelowi postępu, w którym to jednostka jest podmiotem rozwoju. (...) bolszewicki koncept trzeba zastąpić europejskim" (M. Marković, *Juriš na nebo: sećanja*, II, 2009).

Koniec XX wieku i pierwsze lata obecnego stulecia w Serbii uważane są za ważny moment transformacji politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturalnej. Ten krótki, choć bogaty w wydarzenia i zjawiska okres w najnowszych dziejach Serbii charakteryzowany jest jednak najczęściej bardzo negatywnie. Rozpad Jugosławii, a następnie wojna domowa i rządy Slobodana Miloševicia (1941–2006) nie tylko drastycznie zdegradowały pozycję Serbii na arenie międzynarodowej, popieranej tradycyjnie jedynie przez Rosję, ale także przyczyniły się do znacznego opóźnienia kraju na wielu istotnych płaszczyznach. Rozwój czy postęp za czasów Miloševicia był jedynie formalny, ograniczony do fasadowego partyjnego pluralizmu i jedynie częściowej prywatyzacji. Jego autorytarny system rządów ufundowany był na kombinacji idei i wartości socjalizmu, nacjonalizmu oraz fingowanego i – w niewielkim stopniu funkcjonującego – liberalizmu. Przemiany, jakie stały się udziałem Serbów po bombardowaniach

w 1999 roku przez NATO, a więc demokratyzacja i europeizacja kraju, były jednak wielokroć poddawane poważnym próbom, które miały zahamować postęp. Za takie symboliczne wydarzenie można uznać zabójstwo premiera Zorana Đinđicia (1952–2003), który był de facto zamachem na jego reformy i zdecydowanie proeuropejski kierunek jego polityki.

Serbska transformacja jest – jak zauważa Živko Surčulija – częściowo nieudana, choć w pewnych aspektach odniosła względne sukcesy. Pewne ważne idee i postulaty będące fundamentem liberalno-demokratycznych społeczeństw zaczęły się stopniowo realizować: efektywne okazało się polityczne otwarcie na świat (ONZ), na Europę (przyjęcie do Rady Europy) i międzynarodowe organizacje finansowe (Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy); uregulowano termin płatności zadłużenia, odnowiono współpracę z ważnymi zachodnimi państwami; zrealizowano konieczną makroekonomiczną stabilizację (mocny dinar, relatywnie mała inflacja, duże rezerwy walut); rozpoczęła się i trwa prywatyzacja; stworzone zostały warunki do unikania deficytu budżetowego, wprowadzono ustawy o charakterze reformatorskim; władza podlegała zmianie na drodze wyborów, działa system wielopartyjny; organizacje obywatelskie funkcjonują swobodniej; w dużej mierze polepszył się przeciętny standard życia obywateli w porównaniu do okresu sprzed wielkich demonstracji z 5 października 2000 roku. Realizowane są także liczne przedsięwzięcia i projekty dotyczące przyszłości i kształtu serbskiej kultury, narodu i państwa. W 2002 roku w różnych miastach Serbii zorganizowano z inicjatywy tzw. Parlamentu Obywatelskiego i czasopisma „Republika” dyskuje na ten temat, powstają także projekty badawcze (np. w Instytucie Najnowszej Historii Serbii – Institut za noviju istoriju Srbije – oraz Fundacji Neumanna). Sytuacja w kraju i zachodzące tu przemiany i reformy stały się także przedmiotem analiz i prac wydawanych przez Helsińską Fundację Praw Człowieka w Serbii (Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji), a także wystąpień intelektualistów skupionych w Kręgu Belgradzkim (Beogradski krug) (np. tom *Druga Srbija – deset godina posle: 1992–2002*). Istotne znaczenie w kontekście postępu w Serbii miał również projekt *Put Srbije k miru i demokratiji*, zainicjowany przez czasopismo „Republika” i Fundację Heinricha Bölla.

Rozpatrując ideowe, polityczno-społeczne, ekonomiczne, kulturowe i cywilizacyjne aspekty rozwoju w Serbii, serbscy badacze, jak i zwykli komentatorzy bieżącej sytuacji w kraju dostrzegają ogrom zadań stojących przed władzami i elitami serbskimi. Zagorka Golubović, jedna z najważniejszych analityczek w tym zakresie, a także autorka wielu kluczowych opracowań tego kompleksu zagadnień zwraca uwagę nie tylko na liczne wyzwania, ale także na potrzebę wyswobodzenia się z iluzji, które blokują proces rozwoju Serbii na wielu polach. Po pierwsze, jej zdaniem nie można twierdzić, że tylko na drodze wyborów i zarządzania krajem istnieje możliwość jego odbudowy; po drugie, nie należy przykładać zbyt dużej wagi do prymatu ekonomii i wolnego rynku (jako nieodłącznego elementu demokracji) bez wcześniej wprowadzonych regulacji prawnych i ustrojowych; po trzecie, nie wolno ograniczać roli w procesie

demokratyzacji Serbii jedynie do partii politycznych i narodowego establishmentu (Z. Golubović, *Izazovi tranzicije u Srbiji – blokada ili otvaranje perspektive na budućnost*, 2010). Zrozumienie tych regresywnych schematów myślowych Serbii umożliwi realizację celów, które w najbliższej przyszłości będą decydować o postępie i rozwoju kraju w różnych dziedzinach. Wśród najważniejszych zagadnień, definiujących w dużej mierze postęp jako ideę, znajdziemy następujące: konsolidacja procesów demokratycznych, lustracja i oswobodzenie państwa z pozostałości reżimu Slobodana Miloševicia, oczyszczenie aparatu władzy z nepotyzmu, walka z korupcją, tworzenie społeczeństwa obywatelskiego i nacisk na komunikację społeczną, pogłębienie relacji ze wspólnotą międzynarodową (cel to przystąpienie do najważniejszych organizacji europejskich i światowych), powiązanie reform ekonomicznych i politycznych w ramach dalekosiężnej strategii przemian demokratycznych, rewizja polityki prywatyzacji, wprowadzenie szerokich zmian mających na celu podniesienie stopy życiowej w kraju, walkę z ubóstwem i zmniejszenie bezrobocia, modernizacja sfery partyjnej, by stronnictwa polityczne realizowały standardy europejskie, przeprowadzenie gruntownej reformy szkolnictwa od podstawowego do uniwersyteckiego (poszerzenie wykształcenia przeciętnego Serba, a także skierowanie edukacji na demokratyczne i racjonalistyczne tory z uwzględnieniem aktualnych wyzwań świata), stworzenie strategii w walce przeciw ksenofobii i nacjonalizmowi (w tym ustalenie roli Serbów w wojnach na początku lat 90. wraz z osądzeniem głównych winowajców).

Wciąż aktualne w kulturze serbskiej pozostaje pytanie o cywilizacyjne usytuowanie Serbii. I tak na przykład serbski poeta Matija Bećković (ur. 1939) twierdzi, że pogrążona w materialności Europa zapomniała, gdzie są jej korzenie, gdyż „w miejsce ciągłości swego istnienia przyjęła świecką temporalność, historię rozumianą jako postęp, historię bez duszy"; tymczasem Serbowie zachowują ciągłość samych siebie i w tym sensie „są nie-Europejczykami (jako że pozostają poza głównymi nurtami świeckiej historii Europy), a zarazem Europejczykami, ponieważ trwa w nich głęboka historia jej ducha" (cyt. za: I. Čolović, *Politika simbola. Ogledi o političkoj antropologiji*, 1997). Jednocześnie – jak przypomina Ivan Čolović (ur. 1938) – w Serbii trwa dyskusja nad przekształceniem kultury traktowanej jako oręż w walce o własne interesy w kulturę nastawioną na międzykulturową komunikację: „Kultura może stać się najskuteczniejszą obroną przed narzucaniem niszczycielskich wzorców politycznych, gdyż zwraca się ku wolności, wzajemności, tolerancji i postępowi ludzkości" (I. Čolović, *Balkan – teror kulture. Ogledi o političkoj antropologiji, 2*, 2008). Z kolei Zoran Đinđić (z wykształcenia filozof) w eseju *Čekajući prvi sukob* (1989) zwraca uwagę na specyfikę serbskiego (i jugosłowiańskiego) postępu, który dokonał się w drugiej połowie XX wieku. Jugosławia jako pierwszy kraj z bloku wschodniego rozpoczęła reformy, zmieniając oblicze socjalizmu i ustrój społeczno-polityczny, ale wydarzenia i sytuacja po jej upadku spowodowały ogólne opóźnienie i zacofanie.

Jeden z najbardziej rozpoznawalnych serbskich polityków (również na świecie) po przemianach z 2000 roku, premier i przewodniczący Serbskiej

Partii Postępowej (Srpska napredna stranka), a od 2017 roku prezydent Serbii Aleksandar Vučič (ur. 1970), postęp uczynił najważniejszym punktem swojego politycznego programu. W czasie sprawowania funkcji premiera bardzo często wskazywał na nowy początek, gdyż rządy jego partii miały być cezurą odgraniczającą przeszłość (stracony dla Serbii czas) od przyszłości (która stanie się momentem oswobodzenia prawdziwego potencjału kraju): „W politycznym sensie bardziej mnie interesuje przyszłość niż przeszłość" (słowa wypowiedziane na konferencji w 2015 roku). W politycznej retoryce, jak i publicznej aktywności bardzo często podkreśla rolę pracy i nauki, które mają być czynnikiem stymulującym serbski postęp (co sprawia, że uważany jest przez niektórych za kontynuatora politycznej linii Zorana Đinđicia).

Idea postępu w Serbii na przestrzeni stuleci odgrywała decydującą rolę w procesie kształtowania państwa, społeczeństwa, kultury narodowej i transformacji gospodarczej. Począwszy od epoki oświecenia postęp zyskał znaczenie projektu modernizacyjnego, przybliżającego Serbów do zachodniej Europy, ale i wywoływał wpływające na tożsamość kulturową istotne dylematy cywilizacyjne. Stąd też idea ta przybierała różne oblicza (często wiązała się także z retradycjonalizacją), stając się pojęciem semantycznie elastycznym.

Božilović N., *Kulturno klatno. Ogledi o tradiciji i modernizaciji kulture srpskog društva*, Niš 2014, s. 25; Cvetković V., *Moderna – modernost – modernizacija*, „Zlatna greda: književnost – umetnost – kultura – mišljenje" 2004, br. 37, s. 25–30; Gil D., *Prawosławie – Historia – Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005, s. 89–90; *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost. Okrugli sto*, Beograd 2003; Stojković A., *Srpski narod na razmeđu Istoka i Zapada: prilozi istoriografiji, istoriologiji i istoriozofiji*, Beograd 1999.

Damian Kubik

POSTĘP
(Słowenia)

Pojęcie „postęp" (*napredek*, *progres*) oznaczające proces, w trakcie którego natura ludzka staje się coraz doskonalsza, a świat zmienia się zgodnie z wolą człowieka, należy w kulturze słoweńskiej do kluczowych kategorii mniej więcej od połowy XIX wieku. Wyrazy „postępowy" i „reakcyjny" w języku słoweńskim tworzą pary antynomiczne zarówno pod względem etymologicznym, jak i semantycznym; przymiotnik „postępowy" (*napreden*) wywodzi się prawdopodobnie ze starosłoweńskiego lub chorwackiego przysłówka *napred* oznaczającego ruch do przodu i przednią stronę czegoś, a przymiotnik „reakcyjny" (*nazadnjaški*) oznacza tylną stronę czegoś lub ruch do tyłu. Akademicki słownik

języka słoweńskiego *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (1970–1991, ur. A. Bajec in dr.) definiuje pojęcie „postęp" jako „przejście z jakościowo niższego poziomu na wyższy". Jest on w tym słowniku rozumiany również jako pewna obiektywnie w świecie istniejąca realność, której rozwój może człowiek jedynie przyspieszać lub opóźniać. Autorzy hasła nie brali pod uwagę powtarzalności zjawisk towarzyszących postępowi ani możliwości innej niż pozytywna interpretacji. Na optymizm związany z oświeceniową wiarą w nieustanne doskonalenie się społeczeństwa na skutek stopniowego zwiększania się liczby racjonalnych wyborów zwraca uwagę również leksykon *Družboslovje* (ur. F. Jerman, 1979), którego autorzy dodatkowo proponują, by pojęcie to w opracowaniach naukowych zastąpić bardziej neutralnym terminem „zmiana społeczna". Dla Aleša Ušeničnika, autora słownika filozoficznego (*Filozofski slovar*, 1941), charakterystycznym składnikiem pojęcia jest nieskończona procesowość, która nie odwołuje się do żadnego bytu absolutnego, co z punktu widzenia katolickiego filozofa wyklucza jego pozytywną interpretację. Wyznawcy neotomizmu z kolei definiowali postęp jako ruch zmierzający od niedoskonałości do doskonałości. Treści związane z linearnym rozumieniem czasu i nieustannym zwiększaniem się pola ludzkiej wolności i dobrobytu były w tekstach z końca XVIII i początku XIX wieku zazwyczaj nazywane po prostu nowymi, a innowacje administracyjne i nowości w życiu codziennym nowymi lub „oświeconymi" zwyczajami. Od połowy XIX wieku w publicystyce zauważalne jest poczucie, że zmiany następują z zawrotną prędkością i oprócz rzeczy pożądanych przynoszą również niebezpieczeństwa związane w głównej mierze z upadkiem obyczajów. Na określenie tempa i wielości tych zmian – zarówno społecznych, jak i technologicznych – używano właśnie słowa „postęp". W tekstach kultury z tego okresu wyraz ten w wariancie przymiotnikowym może oznaczać: zgodny ze zdrowym rozsądkiem, technicznie udoskonalony, nieograniczony w czasie, uniwersalny, obcy, rozwiązły, w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku również lewicowy i antyklerykalny. W tym okresie świetlana idea postępu ujawniła swoją ciemną stronę: szybkość zmian, które ludzie odczuwali jako element obcości, i procesy narodotwórcze rodziły poczucie odrębności kulturowej i opóźnienia w stosunku do kultur źródłowych, szczególnie kultury niemieckiej. W pierwszej połowie XX wieku postęp stał się kluczowym słowem, za jego pomocą starano się zrozumieć procesy zachodzące w modernizującym się społeczeństwie. W dyskursie naukowym zaczęto wówczas używać synonimicznego wyrazu „progres", by uniknąć wieloznaczności i obciążeń ideologicznych zawartych w pojęciu postępu. Progres w tym okresie łączono z radykalnym antyklerykalizmem, industrializacją i rewolucją lewicową. Według słownika etymologicznego Marko Snoja (*Etimološki slovar*, 2003) słowo *progres* zostało przejęte z łaciny za pośrednictwem języka niemieckiego, chociaż w pierwszych dekadach XX wieku znaczącym kanałem przepływu idei i pojęć lewicowych stały się również źródła rosyjskie. Po drugiej wojnie światowej treści pojęcia wypracowane przez przedwojenną inteligencję lewicową zostały uzupełnione o składniki związane z walką o niepodległość i wojną domową (postępowy, w zależności

od kontekstu, mogło oznaczać: światopoglądowo słuszny, politycznie poprawny, nawet komunistyczny). Również autorzy współcześni w opracowaniach naukowych chętniej niż słowa „postępowy" używają terminu „progresywny", opierając się prawdopodobnie na terminologii angielskiej, by uniknąć nieścisłości terminologicznej i nadmiaru niuansów emocjonalnych i ideologicznych, którymi obciążono pojęcie postępu po drugiej wojnie światowej.

Pisarze oświeceniowi zauważali zmiany zarówno cywilizacyjne, jak i społeczne, ale przynajmniej w pierwszym okresie nie wydawały się wszystkim konieczne, a zdrowy rozsądek był ceniony bardziej niż oświeceniowy, wolny od myślenia mitycznego rozum. Zmiany nadchodziły z zewnątrz, nie wywołała ich wewnętrzna potrzeba modernizującego się społeczeństwa, dlatego w przypadku tekstów słoweńskojęzycznych najczęściej dowiadujemy się o nich z dzieł ich przeciwników, szczególnie tak zwanych „oczytanych" (*bukovniki*) (→ konserwatyzm). Pojawienie się tych tekstów w piśmiennictwie pod koniec XVIII wieku świadczy o rozpoczęciu procesu demokratyzacji kultury i z dzisiejszego punktu widzenia może być interpretowane jako postępowe, ale pod względem treści były to w większości teksty bardzo zachowawcze: ballady opowiadające o nieszczęściu, jakie sprowadziła na Francuzów rewolucja, parodie zmian wprowadzanych przez Józefa II i Marię Teresę, a w okresie Prowincji Iliryjskich (1809–1816) wiersze skierowane przeciwko reformom napoleońskim. Autorzy nowszych opracowań dotyczących cech kultury słoweńskiej (Taja Kramberger, Braco Rotar, Luka Vidmar) postępowymi nazywają poglądy związane z francuskim wariantem oświecenia, które starsi autorzy (France Kidrič, Alfonz Gspan, Jože Koruza) do pewnego stopnia opisywali, posługując się rozróżnieniem na kulturę wysoką i niską.

Szeroko zakrojony program modernizacyjny wdrażany przez oświeconych monarchów wywierał rzeczywisty wpływ na tempo i jakość życia prostego ludu od połowy XIX wieku, kiedy coraz liczniejsza społeczność ludzi czytających stworzyła warunki do powstania regularnej, chociaż ideowo niezróżnicowanej prasy. Sądząc po artykułach zamieszczonych w czołowym ówczesnym periodyku „Kmetijske in rokodelske novice" (1843–1902), pojęcie postępu oznaczało starania o wygodniejsze i zdrowsze życie, osiągane dzięki wprowadzaniu postępowych metod uprawy ziemi, zdobywaniu podstawowych wiadomości o świecie i kształtowaniu poczucia wspólnoty językowej oraz zasad moralno-etycznych wynikających z wiary katolickiej. Z drugiej strony przestrzegano czytelników przed niebezpieczeństwami, które niósł ze sobą postęp: odrzuceniem wiary, pogonią za pieniędzmi i sławą, przyjmowaniem miejskich obyczajów, przekraczaniem granic stanowych. Autor jednego z artykułów ostrzegał nawet przed niewinnymi, jak by się wydawało, zmianami ubioru lub nawyków żywieniowych. Powoływał się przy tym na zdrowy rozsądek; ubrania skrojone zgodnie z nową modą są niepraktyczne i drogie, a nowe potrawy szkodzą zdrowiu („Kmetijske in rokodelske novice" 1856). Prawdziwy postęp jest „rozsądny", to znaczy, że przynosi praktyczne korzyści i przy okazji chroni konserwatywne wartości i konserwatywne podziały społeczne. W tym samym czasie

biskup Anton Martin Slomšek (1800–1862) w czasopiśmie „Drobtinice” (1846–1901) wciąż oddzielał dobre uczynki od złych za pomocą pojęć „chrześcijański” i „pogański”, a do opisu świata używał formy biblijnych przypowieści zawierających prawdy uniwersalne, niezindywidualizowane postacie i nielinearne odczuwanie czasu. Obawy związane z zepsuciem obyczajów były w tym okresie powszechne. Symptomatyczna pod tym względem jest reakcja na budowę kolei żelaznej Wiedeń–Lublana (1849) i Lublana–Triest (1857). Transport kolejowy łączył wówczas oba aspekty postępu: jako najnowsza zdobycz techniki ułatwiał ludziom życie, ale zarazem oznaczał otwartość na świat, wymianę ludzi i towarów, opuszczanie znanego i oswojonego terytorium, przepływ idei. Gazety przestrzegały więc przed diabelskim wynalazkiem, który powoduje moralne zepsucie, demoralizuje młodzież i zagraża wartościom tradycyjnym, dowodzono, że za jego sprawą zwiększa się nawet liczba niechcianych ciąży (F. Šuklje, *Iz mojih spominov*, I, 1929). „Postęp tak, ale...” jest najczęstszą formułą stosowaną przez autorytety narodowe w tym okresie. Na początku konserwatywne rozumienie idei postępu różniły od liberalnego przede wszystkim sprawy obyczajowe. Postępowymi nazywano na przykład poglądy anonimowego autora artykułu *Narodopisne slike iz našega naroda*, opublikowanego w grudniowym numerze roku 1868 w czasopiśmie młodosłoweńców (→ liberalizm) „Slovenski narod” (1868–1943), w którym anonimowy autor bierze w obronę miłość między mężczyzną a kobietą. Bez względu na to, czy idea postępu była przyjmowana z dużymi zastrzeżeniami, czy z zachwytem, uchodziła za zjawisko kulturowo obce, chociaż nieuchronne. Jeśli przyjmiemy modernistyczną interpretację narodu, według której naród jest ideologicznym produktem nowoczesności, w pierwszej połowie XIX wieku należałoby umieścić również nieodłącznie związane z postępem koncepcje zapóźnienia i doganiania, które w następnych dziesięcioleciach zdominowały refleksję o kulturze słoweńskiej i wciąż dominują w samoocenie Słoweńców. Krytyczna autorefleksja związana z nieustannym mierzeniem dystansu do celu relatywnego (inne kraje europejskie) w tekstach kultury przejawia się jako historyzacja zjawisk społecznych i interpretowanie ich w kategoriach braku. Narracja związana z poczuciem opóźnienia kulturowego do pewnego stopnia zastąpiła pierwotny podział na dobry postęp techniczny i jego złe wpływy na moralność i obyczajowość prostego ludu, ponieważ każdy akt kulturowy, który nie był zgodny z zewnętrznym wzorcem, mógł być traktowany jako znak zacofania. Pojęcie „naród” różniło się od pojęcia „lud” m.in. tym, że mógł on w przekonaniu jego przywódców duchowych zrównać się w pełni z narodami, dla których historia była łaskawsza (pojęcie opóźnienia implikuje historyczną niesprawiedliwość, często używaną jako argument antyimperialistyczny przez ideologów komunistycznych). Naród słoweński był co prawda rozumiany jako zbiór cech specyficznych, ale inne narody już nie, dlatego wydawało się, że różnica między zacofanym narodem słoweńskim a postępowymi narodami w zachodniej Europie to tylko kwestia różnicy w czasie.

Debaty, które w okresie przyspieszonej modernizacji na przełomie XIX i XX wieku dotyczyły idei postępu, osiągały wyjątkowo wysoką temperaturę, ale

pozostawały pod znakiem prostej opozycji. Przymiotnik „postępowy" w tym okresie oznaczał antyklerykalny, społecznie aktywny i otwarty na zewnętrzne, głównie literackie wpływy. Sformułowanie „walka kulturowa" (→ sekularyzacja), często używane wymiennie z określeniem „podział duchowy" (*ločitev duhov*), określa zaś pierwszy trwały i wciąż oddziałujący podział ideologiczny w kulturze słoweńskiej. Chociaż termin został przejęty z języka niemieckiego, dobrze oddaje również sytuację słoweńską. Ostra, nieprzebierająca w słowach i czynach walka o rząd dusz między obozem katolickim a przedstawicielami pierwszej fazy modernizmu rzeczywiście dotyczyła kultury. Nie oznacza to, że obie strony konfliktu dogłębnie roztrząsały kwestie estetyczne, kultura była traktowana raczej jako narzędzie, za pomocą którego strony w okresie przełomowym starały się wdrożyć nową dominującą narrację. Zwrot „nowy prąd" z kolei nie był właściwie terminem literackim, obejmował bowiem naturalizm, symbolizm, tzw. dekadentyzm, czyli każdy rodzaj sztuki, która nie brała pod uwagę tradycyjnego modelu realistyczno-dydaktycznego. Strona katolicka jako kryterium oceny dzieła sztuki stosowała pojęcie „idealizm", które w następnych dekadach stało się właściwie antonimem wyrazu „postęp". Idealistyczna sztuka przedstawia to, co piękne, a nic, co nie jest prawdziwe i dobre, nie może być piękne. Absolutnie prawdziwe jest tylko to, co jest niezmienne, a niezmienny jest tylko Bóg, to zaś, co z niego się wywodzi, nazywamy ideami. Nawet sztuka realistyczna nie do końca spełniała kryterium idealizmu, a już na pewno nie naturalistyczna, nie mówiąc o teoriach, które głosiły piękno brzydoty. W periodyku „Rimski katolik" (1888–1896) znajdziemy neotomistyczną definicję pojęcia postępu, co prawda użytą w doraźnym celu dyskredytacji nowo powstałej formacji liberalnej. Anton Mahnič (1850–1920) – autor wspomnianego i większości innych artykułów w piśmie – odpowiada na pytanie, co właściwie znaczy wszechobecne słowo „postęp". Iść z postępem, pisze Mahnič, to zbliżać się do doskonałości. Warunkiem niezbędnym istnienia prawdziwego postępu jest rozum, któremu według znanej triady neotomistycznej są podporządkowane dobro i wola, a źródłem rozumu jest idea (*Politika sile in snovi*, „Rimski katolik" 1892).

Zwolennicy postępu byli na początku radykalni bardziej w słowach niż w czynach. France Sveti, który w liberalnym czasopiśmie „Ljubljanski zvon" (1881–1940) (*O novih slovstvenih strujah pri Slovencih*, 1896) rzetelnie przedstawił nowe prądy w literaturze, jednak nie był pewien, czy „idąc drogą bardziej postępowych narodów, nie zasadziliśmy w naszym ogrodzie czegoś, co u innych narodów nie przynosi wielkiej szkody, ale dla nas może być zgubne?". Z kolei osoba pisząca pod pseudonimem Ivanka S-k w artykule zatytułowanym *Napredek in naša literatura* (1896) opublikowanym w czasopiśmie „Slovanski svet" (1888–1899) skarżyła się, że w Słowenii za grzeszne uważane jest wszystko, co jest w jakikolwiek sposób kojarzone z postępem. Zwróciła uwagę, że istnieje różnica między opowiadaniem się za postępem w walce politycznej a wdrażaniem związanych z nim wartości w życiu codziennym. Nawet ludzie, którzy uważają samych siebie za postępowców – pisze Ivanka S-k – są w głębi duszy

konserwatystami, którzy w literaturze boją się nawet realizmu, ponieważ nie jest piękny, romantyczny, łzawy i zagraża kruchcianej moralności. Również poeta i krytyk literacki Josip Stritar (1836–1923), który przynajmniej we własnych oczach uchodził za człowieka światowego i postępowego, przestrzegał przed bezwarunkowym przyjmowaniem naturalizmu francuskiego, uzasadniając swoją opinię „nienaturalnym" tempem zmian.

Szesnaście lat po pesymistycznej z punktu widzenia postępowców diagnozie postawionej przez Ivankę S-k Mihajlo Rostohar w pierwszym numerze czasopisma o znaczącym tytule „Napredna misel" (1912–1914) optymistycznie stwierdził, że liczba ludzi wierzących w postęp w Słowenii nieustanie rośnie, co oznacza, że zaczynają rozumieć istotę tego zjawiska: człowiek jako wolna jednostka może się rozwijać bez pomocy różnej maści przewodników duchowych i w ten sposób osiągać coraz wyższe stopnie doskonałości fizycznej, duchowej i społecznej. Rostohar wiązał postęp również z modernistycznie rozumianym narodzeniem do nowego życia zarówno narodu, jak i pojedynczego człowieka. Radykalny ton artykułu już zapowiada atmosferę intelektualną międzywojnia, kiedy dla publicystyki lewicowej postęp stał się pojęciem kluczowym. W tym okresie słowo „postęp" często zastępowano już wyrazem „progres". Progresywny najczęściej oznaczało związany z materialistyczną interpretacją świata, która stanowi wyższy stopień rozwoju społeczeństw, dlatego musi koniecznie wyprzeć „przestarzałe" teorie idealistyczne. Historyczny materializm stał się nowym antonimem utrwalonego w kulturze pojęcia idealizmu. Idealistami nazywano zarówno tradycyjnych przeciwników, czyli wyznawców filozofii neotomistycznej, jak i zwolenników filozofii Arthura Schopenhauera, Herberta Spencera i Friedricha Nietzschego, ponieważ zgodnie z interpretacją marksistowską wszystkich łączyła potrzeba ucieczki przed „rzeczywistością". W roku 1939 katolicki filozof Aleš Ušeničnik (1868–1952) opublikował dłuższą rozprawę zatytułowaną *Dialektični materializem* („Naša pot"), w której poddał analizie podstawowe tezy marksizmu i progresywizmu. Tego samego roku w 9. i 10. numerze czasopisma „Sodobnost" (od roku 1933) opublikowano rozprawę *Dr. Aleš Ušeničnik in dialektični materializem*. Jej autorem był Edvard Kardelj, pseudonim Sperans (1910–1979), jeden z najbardziej wpływowych ideologów partii komunistycznej. Zawarta w artykule interpretacja idei postępu miała po drugiej wojnie światowej zdominować myślenie o postępie w publicystyce, podręcznikach szkolnych i oficjalnych wystąpieniach (publikacje naukowe brały pod uwagę również inne interpretacje). Tak często wspominana walka między idealistycznymi a materialistycznymi prądami w filozofii, która według Kardelja towarzyszy rozwojowi ludzkości od początku, jest w jego opinii właściwie tylko formą zmagań między siłami postępowymi a reakcyjnymi. Kardelj używa pojęcia „siły postępowe", by podkreślić ich nieuchronność i pewną autonomiczność w działaniu. Siły postępowe na różne sposoby ujawniały się w kolejnych etapach rozwoju historycznego, ich działanie w świecie uchwyciła na przykład filozofia Francisa Bacona i Kartezjusza, widoczne są w rewolucyjnym materializmie encyklopedystów, a następnie utopijnych socjalistów, którzy

przygotowali grunt pod nadejście historycznego materializmu. Kardelj opiera się na tezach i języku Marksa i Engelsa, w czterech miejscach zamieszcza również dłuższe cytaty z Lenina i powołuje się na jego interpretację, ale nazwisko Lenina ukrywa pod zwrotem „jeden z głównych teoretyków dialektycznego materializmu" lub „autor dzieła *Materializm a empiriokrytycyzm*". Idea postępu jest w eseju – napisanym w duchu bardziej popularyzatorsko-dydaktycznym niż polemicznym – przedstawiona za pomocą metafory drogi. W prozie katolickiej droga do prawdy jest zawiła i trudna do pokonania, a prosta ścieżka może prowadzić tylko do zguby. Kardelj w przytoczonej rozprawie z roku 1939, przeciwnie, drogę postępu ukazuje jako drogę prostą, która nie rozpoczyna się od poszukiwań metafizycznych, ale od bliższego ludziom doświadczenia, dlatego „filozoficzny materializm w tej czy innej postaci był wyznaniem wiary dla prawie wszystkich postępowych, rewolucyjnych ruchów ostatnich stuleci". Cokolwiek sprowadza ludzkość z tej drogi, jest kłamstwem lub błędem w rozumowaniu. W świetle tych założeń Kardelj przeprowadza następnie krytykę koncepcji prawdy absolutnej, rozumu spekulatywnego i pojęcia obiektywnej rzeczywistości w teorii marksistowskiej – zgodnie z następującą argumentacją: a) prawda dostępna ludzkiemu doświadczeniu jest wartością względną, ale jej względność nie polega na stosunku do innych (fałszywych) twierdzeń, lecz do niej samej: każdy krok na drodze postępu odkrywa nowe krajobrazy i horyzonty, dlatego człowiek coraz dokładniej poznaje prawdy częściowe i w ten sposób zbliża się do „nieskończenie odległego, ale obiektywnie istniejącego" celu, jakim jest (niepoznawalna) prawda absolutna; absolutny jest według klasyków marksizmu również nieustający proces przechodzenia z niższych form w wyższe; b) świadomość społeczna jest produktem konkretnego czasu historycznego i również podlega rozwojowi; rozwój nauki w XX wieku przyniósł odpowiedzi na wiele pytań, które przedtem były interpretowane za pomocą teorii idealistycznych; obiektywna i jedyna prawdziwa nauka jest zawsze po stronie postępowych klas społecznych; w przyszłości również nauki humanistyczne wypracują narzędzia, dzięki którym będzie możliwe wypracowanie ścisłych odpowiedzi na pytania nurtujące filozofów; c) Kardelj używa charakterystycznej również dla współczesnych krytyków lewicowych odwróconej argumentacji; dialektyczny materializm nie oznacza wszechmocy sił ekonomicznych, jak zarzucają mu jego przeciwnicy; wiara w taką wszechmoc, przeciwnie, jest charakterystyczna dla filozofii idealistycznej, ponieważ cała ta filozofia powstała jako skutek zagubienia jaźni w działaniu ślepych i nierozpoznanych sił materialnych; idealizm wbrew ogólnemu przekonaniu nie jest więc zwycięstwem ducha nad materią, ale zanurzeniem w świecie skrywanym za parawanem idealizmu; dialektyczny materializm, odwrotnie, oznacza triumf ducha, ponieważ uczy rozpoznawać konieczność, która wywodzi się ze świata materialnego.

Na obiektywną rzeczywistość jako źródło prawdy powoływał się również marksistowski teoretyk literatury Ivo Brnčič (1912–1943) w eseju *Umetnost, progres in progresivnost* opublikowanym w piśmie „Ljubljanski zvon" w 1936 roku. Postępowość w sztuce według Brnčiča nie dotyczy, jak pisał Gierogij

Plechanow (którego dzieło *Основные вопросы марксизма* wyszło w języku słoweńskim w roku 1934), bezpośredniego zaangażowania ideowego czy politycznego, ale prawdy, której należy szukać w świecie rzeczywistym. Autor zakłada obiektywną poznawalność świata i prawowitość prawd cząstkowych, przy czym ostatnia jest po prostu traktowana jako najbardziej postępowa. Autentyczna sztuka pojawia się w momencie kryzysu rozumianego jako przesilenie, by osądzić stare wartości i wprowadzić nowe, dlatego jest progresywna z definicji. Postępowość u Brnčiča nie jest rozumiana tylko jako zjawisko historyczne, ale również jako pewna prawda antropologiczna, założenie kondycji ludzkiej, które się odnawia w czasie.

Wszystkie wypracowane w okresie międzywojennym składniki pojęcia postęp zachowały znaczenie również po zmianie ustroju. Ponadto przymiotnik „postępowy" zaczął po drugiej wojnie światowej oznaczać również: światopoglądowo słuszny, politycznie poprawny lub po prostu komunistyczny, a przeciwstawny wyraz „zacofanie", podobnie jak w międzywojniu, odnosił się do wszelkich poszukiwań metafizycznych i odejścia od „obiektywnej rzeczywistości". Tak rozumiana idea postępu stała się centralnym pojęciem epoki, obecna była w przysiędze pioniera, zawierały ją liczne wiersze i pieśni wykonywane podczas uroczystości szkolnych i akademii państwowych. W artykule pisarza Miško Kranjca (1908–1983) *Za socialistično idejnost naše kulture* („Novi svet" 1948) odnajdujemy cały zestaw znaczeń, które składały się na pole semantyczne pojęcia postęp, włącznie z nowym rozumieniem pojęć przyspieszenie i opóźnienie. Uproszczona, szkolna wersja opowieści o słoweńskiej kulturze zaprezentowana przez Miško Kranjca w tym artykule obowiązywała w sferze publicznej przez następne dwie dekady i brzmiała mniej więcej tak: w przeszłości kultura słoweńska była pozbawiona suwerenności politycznej, dlatego nie mogła osiągnąć pełni swoich możliwości. Słoweńcy mieli rdzenną i „czystą" kulturę narodową, ale okoliczności historyczne zmuszały ich do czerpania z obcych źródeł, dlatego nieustannie towarzyszyła im świadomość opóźnienia. Przyjęcie ustroju socjalistycznego sprawiło, że słoweńska kultura jako duchowy wyraz najbardziej postępowego ustroju w dziejach ludzkości nie tylko dogoniła, ale nawet przegoniła inne kultury. W takiej postaci pojęcie postępu niejako zastygło i przestało przybierać nowe znaczenia. Jedną z ostatnich manifestacji takiego rozumowania można znaleźć w przedmowie do czwartego słoweńskiego wydania *Der deutsche Bauernkrieg* Fryderyka Engelsa opublikowanej w 1975 roku. Boris Ziherl (1910–1976), wpływowy marksista i tuż po wojnie zwolennik radzieckiej drogi do rewolucji, we wstępie do publikacji użył bardzo karkołomnej argumentacji, by udowodnić, że zawołaniem bojowym „(do boju) o stare prawa" zbuntowani chłopi podczas średniowiecznych buntów wyrażali poglądy postępowe. Niektórzy historycy, pisze Ziherl, nie zgadzają się z poglądem, że średniowieczne bunty chłopskie były ruchem postępowym, i utrzymują, jakoby chłopi chcieli po prostu powrotu do starych obyczajów. W rzeczywistości ich dążenie do starych praw było postępowe, ponieważ żądali powrotu do punktu wyjścia, czyli stanu przed feudalną niewolą,

a więc w gruncie rzeczy domagali się zniesienia feudalizmu. W tych dążeniach u ich boku stanęli (podczas buntów 1515, 1573, 1713) przedstawiciele proletariatu i półproletariatu. Argumentacja Ziherla została przytoczona w celu podkreślenia, jak silna była potrzeba, by za wszelką cenę umieścić potencjalnych nosicieli idei rewolucji na osi postępu.

Kiedy w latach 70. XX wieku rozpoczęła się redefinicja pojęć z socjalistycznego słownika, postęp zaczęto łączyć raczej z pytaniami o granice rozwoju technicznego i technologicznego niż z postępem duchowym. Na obrzeżach dominującej narracji jednak wciąż istnieją oba tradycyjne wątki będące częścią głębszego ideologicznego podziału w społeczeństwie słoweńskim. Wystarczy porównać portal internetowy chrześcijańskich konserwatystów „NeoDomobranec", który właściwie reprodukuje dawną interpretację „idealistyczną", z artykułem Janka Lorenci w czasopiśmie „Mladina" (od 1943), w którym autor stwierdza, że jednym z podstawowych wyznaczników nowego rozumienia postępu powinna stać się walka z neoliberalizmem i kapitalizmem (*Naprednost. Kako jo rehabilitirati*, 2017).

Kos J., *Moderna misel in slovenska književnost*, Ljubljana 1983; Urbančič I., *Nevarnost biti : krokiji o duhu evropskosti*, Ljubljana, 2003; Vogrinc J., *Transverzala, fragmenti historičnega materializma*, Ljubljana 2014.

Jasmina Šuler-Galos

ANEKS. ANAMNEZA

NOWOCZESNOŚĆ

„Co to znaczy być nowoczesnym?” – pytał Bruno Latour (*Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, 1991) i sam udzielił odpowiedzi: „nowoczesność” (jako opozycja do archaicznej przeszłości) ma wiele zmieniających się w czasie znaczeń, odnosi się do nowego porządku, przyspieszenia, zerwania, rewolucji.

Być nowoczesnym oznacza też być nowym, współczesnym, ponieważ właśnie tak tłumaczy się łacińskie słowo *modernus*. Termin „nowoczesność” opisujący określony typ społeczeństwa zakłada zatem proces, w którego wyniku dane społeczeństwo nieustannie się odnawia. W wykładzie wygłoszonym z okazji otrzymania nagrody im. Theodora Adorna (*Die Moderne – ein Unvollendetes Projekt*, 1980) Jürgen Habermas zwrócił uwagę, że słowo „nowoczesny” zostało po raz pierwszy użyte pod koniec V wieku, aby odróżnić dziedzictwo rzymsko-pogańskie od religii chrześcijańskiej, uznanej w ostatnim dziesięcioleciu IV wieku za religię państwową w Cesarstwie Rzymskim. „Nowoczesność” zaczęła oznaczać rezultat przejścia od starego do nowego. W tym zakresie termin ten zachowywał swój potencjał semantyczny przez wieki, nowoczesnymi czuli się ludzie zarówno w czasach Karola Wielkiego, jak i oświecenia. Świadomość nadchodzącej epoki kształtowała się w odniesieniu do poprzedniej.

W wielu językach słowa „nowoczesny” i „modny” używane bywają synonimicznie, a na określeniu różnicy między nimi skupiło wysiłki wielu wybitnych badaczy. Słowo „moda” pochodzi od łacińskiego *modus* oznaczającego „miarę”, „metodę”, „sposób bycia”. Moda nadeszła wraz z umasowieniem produkcji i kojarzy się z nowością – „ostatnia moda”, „ostatni krzyk mody”. Niezgodność między nowoczesnym i modnym zazwyczaj można wychwycić intuicyjnie – słowo „modny” ma lekki wydźwięk pejoratywny, sugerujący powierzchowność, ulotność, krótkotrwałość. „Nowoczesny”, wręcz przeciwnie, niezależnie od związku z nowością znaczy przede wszystkim „współczesny”, „aktualny”, „postępowy”. Według słów Habermasa nowoczesne jest to, co pomaga wyrazić stale odnawiającą się aktualność czasu. M o d n e z czasem przekształca się w s t a r o m o d n e, tymczasem n o w o c z e s n e, łączone z klasycznością, jest ponadczasowe.

Jednak proces, w którym każda kolejna rzecz jest całkiem inna, nie zawsze idzie w parze z pietyzmem dla nowości, czyli neofilią. Z jednej strony nowość może budzić strach i niepewność, nie ma bowiem żadnych związków z tym, co już znane, z drugiej człowiek szybko nuży się nowością, wciąż poszukuje czegoś nowszego i jeszcze bardziej odmiennego, przez co fizycznie nie starcza mu czasu na uporządkowanie tego poznanego, by stało się częścią pamięci kulturowej, czyli zajęło swoje miejsce na osi czasu. Coraz nowsze, niepoznane rzeczy przemijają jak w kalejdoskopie, a zainteresowanie bieżącymi sprawami ginie w jednej chwili. Reinhart Koselleck pisał w eseju z 2002 roku *Wiederholungsstrukturen in der Geschichte*, że gdyby wszystko to, co przeżywamy, powtarzało się, nie zachodziłyby żadne zmiany. Gdyby jednak wszystko każdego dnia

było nowe, nowatorskie i postępowe, ludzkość lądowałaby w ślepym zaułku – popadłaby w nicość.

Z kolei unifikacja (również społeczna), do której według Ulricha Becka (znanego ze zdefiniowania zjawiska „modernizacji refleksyjnej” czy „społeczeństwa ryzyka”) prowadzi nieustanne pragnienie nowości, stanowi drugi powód sprzeciwu wobec pędu ku tejże nowości. Beck twierdził, że modernizacja – postrzegana jako dyktatura nowości – w rzeczywistości jest upamiętnieniem jednakowości, czyli systemem wykluczającym wszelkie działania nowatorskie.

Nowoczesność to czas tworzenia fundamentu współczesnego społeczeństwa. Będąc podstawą światopoglądu europejskiego, → racjonalizm prowadził do industrializacji społeczeństw, profesjonalizacji pracy, powstania kapitalistycznego typu formacji społecznej (→ kapitalizm). Na płaszczyźnie politycznej był to okres ustanowienia państw narodowych, rozpowszechnienia idei społeczeństwa obywatelskiego i demokracji. W epoce nowoczesnej rodziły się główne idee filozofii i nauk społecznych. Dominacja rozumu prowadziła do zasadniczych przemian zarówno w światopoglądzie człowieka, jak i w sferze życia społecznego – polityce, obyczajowości, sztuce czy religii.

O nowoczesności często mówi się, że jest epoką historii. Jak zwrócił uwagę Gianni Vattimo (ur. 1936) w *La fine della modernità* (1985), poglądowi temu towarzyszy przekonanie, że tak wyraża się opozycja przeciwko wcześniejszym teoriom zdominowanym przez naturalistyczną i cykliczną wizję dziejów świata: „Dopiero nowoczesność nadaje historii ontologiczny wymiar, a naszemu w niej umiejscowieniu znaczącą rolę, a dzieje się to za sprawą odczytania i interpretowania judeochrześcijańskiego dziedzictwa (mam na myśli wizję historii jako dziejów zbawienia, na które składają się: stworzenie świata, grzech, odkupienie, oczekiwanie na sąd ostateczny) w kategoriach czysto ziemskich i świeckich” (G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, 2006, s. 3–4).

Nowoczesność obligatoryjnie wiąże się z fundamentalnym dla jej istoty procesem → sekularyzacji. W typowych koncepcjach nowoczesności rozwijających główne tendencje europejskiego renesansu to człowiek, a nie Bóg stanął w centrum systemu wartości. Porządek ludzki zajął miejsce porządku boskiego.

Zdania teoretyków na temat granic nowoczesności są podzielone. Jak podkreślał Stephen Toulmin (*Cosmopolis*: *The Hidden Agenda of Modernity*, 1990), jedną z możliwości jest powiązanie początków epoki nowoczesnej z dziełem Gutenberga. Inni początek ten widzą w zakończeniu wojny trzydziestoletniej, jeszcze inni w wojnie o niepodległość Stanów Zjednoczonych (1775–1783) lub rewolucji francuskiej (1789), a są i tacy, według których o epoce nowoczesnej można mówić dopiero od publikacji w 1899 roku (datowanej na 1900) *Die Traumdeutung* Sigmunda Freuda i narodzin modernizmu w sztuce i literaturze pięknej. Nowoczesność nierzadko jest utożsamiana po prostu z epoką oświecenia lub – znowu – z okresem od wybuchu rewolucji francuskiej.

Zrozumiałe, że historyczne parametry „nowoczesności” określane są w zależności od sensu, jaki nadaje się temu pojęciu. Jeśli za podstawowe cechy nowoczesności uznać wyodrębnienie się narodów, utworzenie państw narodowych i wzrost suwerenności narodowej, jak pisał Stephen Toulmin, wówczas początków nowej epoki należałoby się doszukiwać w XVI i XVII wieku. Jeśli jednak za kryterium przyjąć nie mniej ważny rozwój przemysłowy, można mówić o narodzinach epoki na przełomie XVIII i XIX wieku. A jeśli, logicznie rzecz biorąc, podążyć stamtąd do źródeł całego procesu, dotarłoby się do nauki, która ten rozwój uwarunkowała, ale przy takim podejściu historia nowoczesności przyjmuje zupełnie inny kształt. Stworzona przez Isaaca Newtona nowoczesna nauka wyznacza wówczas jej początek na lata 80. XVII wieku lub nawet wcześniej – na lata 30. tegoż wieku, kiedy Newton w kategoriach naukowych udzielił odpowiedzi na

pytania postawione wcześniej przez Galileusza, a przez Kartezjusza ujęte w postaci konkluzji metodologicznych. W takim przypadku początek nowoczesności wyznaczają akademickie kursy nowożytnej filozofii, poczynając od *Meditationes* i *Discours de la méthode* Kartezjusza, oraz wykłady z historii nauki, w których jako ojciec nowożytnej nauki przedstawił się Galileusz.

Jeden z najpopularniejszych poglądów zakłada, że projekt nowoczesności został sformułowany w XVIII wieku przez filozofów oświecenia. Tak uważa Jürgen Habermas, który w przedmowie do pracy *Der philosophische Diskurs der Moderne (*1985) zwrócił uwagę, że jako temat filozoficzny nowoczesność pojawiła się pod koniec XVIII wieku. Pierwszym filozofem, który według Habermasa przystępnie opracował termin „nowoczesność", był Hegel i to właśnie on użył tego pojęcia dla określenia epoki historycznej.

W kontekście omawianego tematu istotne wydają się próby wewnętrznej strukturyzacji nowoczesności. I tak na przykład historyk Heinz Dieter Kittsteiner (*Die Stufen der Moderne*, 2003) zaproponował periodyzację, według której okres między XVII a XX wiekiem w Europie można uporządkować następująco: nowoczesność stabilizacyjna (1640–1680/1715), nowoczesność ewolucyjna (1770–1880) i nowoczesność heroiczna (1880–1945/89).

Krytycy nowoczesności

Spośród licznych teoretyków i krytyków szczególnie wyróżniają się dwaj, którzy w swej działalności wychodzą z diametralnie różnych pozycji. Chodzi o żyjących w tym samym czasie Karola Marksa i Friedricha Nietzschego, obaj bowiem wywarli ogromny wpływ na kolejne pokolenia.

Podstawowym motywem krytyki kapitalizmu uznanego przez Marksa za *modus vivendi* nowoczesności jest konieczność rozwiązania problemu alienacji pracy, powstałego na skutek wyzysku jednego człowieka przez drugiego. Marksowska analiza pracy wychodziła poza sferę stosunków ekonomicznych. We wczesnych pisanych w Paryżu *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* z 1844 roku filozof wykazywał się humanizmem, podnosząc kwestię ewokowanego przez system zerwania więzi człowieka z pracą, innym człowiekiem i sobą samym. Przekonanie, że kapitalizm jest równoznaczny z dehumanizacją, nie opuszczało go przez całe życie.

Z kolei u Nietzschego istotą nowoczesności okazywał się nihilizm, radykalne odrzucenie wartości, sensu, pragnień (*Der Wille zur Macht*, 1876–1877). Nietzsche przyjął pozycję obrony życia, witalności i instynktów, które są gwarantami naszego istnienia. Dopóki wierzymy w moralność, dopóty osądzamy byt. Przez wiarę w moralność i w kategorie rozumu (które dla Nietzschego są tym samym) przyczyniamy się do dewaluacji wartości. Uzbrojony w moralność rodzaj ludzki szybko chyli się ku upadkowi. Śmierć Nietzschego zbiegła się z początkiem nowego, XX wieku, a głoszona przez filozofa śmierć Boga stała się refrenem diagnoz współczesności.

Jürgen Habermas, Ulrich Beck, Anthony Giddens – to myśliciele, dla których projekt nowoczesności wciąż jeszcze nie utracił aktualności. W drugiej połowie XX wieku pojawiły się nowe próby przewartościowania semantyki nowoczesności, podejmowane przez postmodernistycznych teoretyków. Niektórzy spośród nich („młodzi konserwatyści") posunęli się w krytycyzmie do „nieprzejednanego antymodernizmu", by zacytować Habermasa, który dostrzegł w tym postmodernistycznym sprzeciwie wobec instrumentalnego rozumu nietzscheańskiego ducha.

W refleksji na temat epoki, która nastąpiła/następuje po nowoczesności, prawdopodobnie ponowoczesność jest najbardziej rozpowszechnionym określeniem, już dawno przejętym przez codzienność z języka specjalistycznego. Wymienia się również postmodernizm i późną nowoczesność, a od dawna mówi się nawet o postpostmodernizmie i hipernowoczesności. Wydaje się jednak, że te możliwości wyrażania świata wyczerpały się w dzisiejszych czasach. Zwrócił na to wagę Gilles Lipovetsky, komentując jej początki w latach 70. XX wieku. Według Lipovetsky'ego u kresu lat 70. termin ponowoczesność pojawił się na scenie intelektualnej, aby opisać nową kondycję kulturową społeczeństw rozwiniętych. Najpierw jako reakcja na styl międzynarodowy trafił do dyskursu architektonicznego, następnie zakres jego użycia uległ rozszerzeniu i za jego pomocą zaczęto określać nadwerężenie podstaw racjonalności i kres wielkich ideologii albo też potężną dynamikę indywidualizacji i pluralizacji współczesnych społeczeństw. Osiągnięto konsensus, że chodzi o bardziej zróżnicowane, bardziej swobodne społeczeństwo, o wiele mniej obciążone oczekiwaniami wobec przyszłości. To społeczeństwo bez przymusu przeciwstawia nowoczesnej, hierarchicznej strukturze teoretycznej całkowite uwolnienie od norm ustanowionych przez rozum – wolność od teorii, czyli rodzaj mizologii (wstrętu do rozumu). Szeroko rozpowszechnia m.in. mistycyzm, radykalną ekologię i feminizm. Wszystkie te prądy łączy ogólna krytyka ducha modernizmu (m.in. S. Charles, *Les Temps hypermodernes*, 2007).

Spektrum teoretyków ponowoczesności (m.in. Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Christopher Norris, Zygmunt Bauman, Ihab Hassan), a także różnorodność poglądów odnośnie do „sytuacji ponowoczesnej" są wyjątkowo szerokie.

Modernizm religijny

Modernizm religijny należy do istotnych nurtów nowoczesności, choć jest to obszar tradycji (→ tradycja) najmniej sprzyjający i poddający się odnowie.

Nurt reform religijnych *devotio moderna* ('nowa pobożność') narodził się pod koniec XIV wieku, kiedy wzywał do apostolskiej odnowy przez przestrzeganie w życiu codziennym takich odwiecznych cnót chrześcijańskich, jak pokora, posłuszeństwo i pobożność. Kładziono nacisk na wewnętrzny, duchowy świat człowieka. Najtrwalszy ślad po tym chrześcijańskim nurcie pozostawiło wciąż poczytne dzieło Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*, które wywarło ogromny wpływ na zachodnią umysłowość i kulturę religijną. Nurt wykształcił się w Holandii i rozprzestrzenił w całych Niemczech, a w pewnym momencie stopił się z reformacją (→ reformacja).

Pod terminem „modernizm religijny" rozumie się bunt przeciwko tradycjonalizmowi w religii, dążenie do jej „uwspółcześnienia", przeobrażenia w zgodzie z „duchem czasu". Najostrzejszy jest dysonans między modernizmem a prawosławiem, uznawanym potocznie za najbardziej konserwatywne wyznanie. Modernizm religijny – według jego krytyków – bierze się z chęci pogodzenia chrześcijaństwa ze świeckimi wyobrażeniami o postępie (→ postęp), dlatego właśnie rezultatem jest zarówno synkretyzm idei religijnych, filozoficznych i naukowych, jak i odrzucenie dogmatyki (modernista religijny jest lub bywa heretykiem). Początek nowożytności uznaje się zarazem za początek modernizmu religijnego, którego apogeum stanowi epoka oświecenia. Do modernizmu religijnego interpretowanego w taki sposób zalicza się każdy doniosły ruch odnowy lub rewolucję religijną – np. monumentalne dzieło reformacji dokonane za sprawą m.in. Lutra i Kalwina.

Typowym modernizmem religijnym jest protestancki liberalizm, za którego najważniejszych przedstawicieli uznaje się Friedricha Schleiermachera, Alberta Schweitzera, Albrechta Ritschla, Adolfa von Harnacka i Ernsta Troeltscha. Protestancki liberalizm odrzuca naukę Kalwina o predestynacji. Wierząc w nieograniczone możliwości „społeczeństwa wolnej przedsiębiorczości", ten typ modernizmu religijnego wyraża apologię postępu na Ziemi i przeświadczenie o możliwości rozumowego rozwiązania wszelkich problemów społecznych (utopizm).

Ważnym przejawem modernizmu religijnego w Kościele katolickim był zbiór krytycznych filozoficznych i eklezjologicznych idei rozpowszechnianych przez grupę myślicieli na przełomie XIX i XX wieku (m.in. Alfred Loisy, George Tyrrell, Maurice Blondel), a potępionych przez papieża Piusa X w 1907 roku w encyklice *Pascendi Dominici Gregis*. Podjęte w drugiej połowie XX wieku m.in. przez papieża Jana XXIII starania o *aggiornamento*, czyli dostosowanie religii do potrzeb współczesności, zaowocowały pracami Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Celem było zarówno ożywienie chrześcijaństwa w sferze życia codziennego, jak i zbliżenie go do współczesnej myśli naukowej, m.in. filozofii egzystencjalizmu, hermeneutyki filozoficznej i antropologii. Tym sposobem powstały błyskotliwe syntezy religijno-filozoficzne, charakterystyczne dla teologii katolickiej XX wieku.

Rosyjskie nowoczesności

W literaturze rosyjskojęzycznej najbliższym odpowiednikiem terminu „nowoczesność" jest termin *модернити* (z ang. *modernity*), odmienny semantycznie od *эпóха модéрна* (modernizm przełomu XIX i XX wieku). Anglojęzyczny rodowód tego terminu sprzyja potocznym konotacjom ze zjawiskiem modernizacji, rozumianym jako podwyższenie poziomu cywilizacyjnego, technicznego, organizacyjnego.

Tak rozumiany pierwszy etap rosyjskiej nowoczesności wiązany jest z modernizacją Rosji w XVIII wieku przez Piotra I Wielkiego, który radykalnie odmienił ten kraj. Wprowadzone przez niego reformy dotyczyły wszystkich sfer życia społecznego (→ tradycja; → sekularyzacja), administracji państwowej, organizacji guberni i miast, wojska, → oświaty i → kultury. Kolejnym etapem rosyjskiej modernizacji przeprowadzanej odgórnie były reformy Aleksandra II: zniesienie poddaństwa (1861), po którym nastąpiły reforma uwłaszczeniowa, czyli ziemska (1861), reforma edukacji (1864) i reforma wojskowa (1874–1875). Pomimo wielkiego rozmachu rosyjska modernizacja bywa postrzegana jako „doganianie Zachodu", podążanie za jego wartościami ideowymi i praktykami kulturowymi, naśladowanie.

Z tego paradygmatu wyłamuje się epoka komunizmu, której moderatorzy uważali się za pionierów zmian na skalę globalną, a Związek Radziecki za ich lidera. Komunizm (według dobrze znanej formuły) Lenina był „władzą rad i elektryfikacją całego kraju", oznaczał pierwszy etap ideokratycznego projektu bolszewickiej modernizacji; marksizm-leninizm w charakterze quasi-religii legł u podstaw przemian społecznych; przeprowadzono ogromne reformy we wszystkich dziedzinach życia: kolektywizację, industrializację, rewolucję kulturalną. Wśród głównych celów pojawiało się pragnienie ukształtowania nowego człowieka, któremu z czasem nadano pejoratywne określenie *homo sovieticus*.

Za czasów Stalina gospodarcza modernizacja uległa przyspieszeniu dzięki wprowadzeniu pięcioletnich planów rozwoju gospodarczego. Radziecki przywódca dążył do przekształcenia kraju z rolniczego w rozwinięty przemysłowo i zurbanizowany. Przeprowadzone w okresie rządów Stalina industrializacja i kolektywizacja, podobnie jak

rewolucja kulturalna, umożliwiły modernizację kraju nieliczącą się ani z ograniczeniami natury, ani potrzebami człowieka. W tym kontekście wymiar symboliczny mają utopijne apele Maksima Gorkiego, aby „wszcząć walkę z naturą", aby uczynić ją racjonalną i zgodną z kulturą. Po powrocie do ZSRR w 1933 roku pisarz publikował w prasie felietony na bieżące tematy ze wspólnym przesłaniem: człowiek jest istotą o nieograniczonych możliwościach, zdolną do przekształcania natury, a więc do uczynienia bezpłodnej ziemi kwitnącą i rodzącą, do odwracania biegu rzek i – ostatecznie – do osiągnięcia ziemskiej nieśmiertelności.

W inny sposób we wspólny obowiązek walki z naturą wpisał się Trofim Łysenko ze swoimi ideami stworzenia nowych gatunków biologicznych. Zwycięstwo nad ludzką naturą zakładał system wychowawczy Antona Makarenki „produkujący" nowego radzieckiego człowieka. W utworzonej sieci obozów pracy ГУЛАГ/GUŁAG Gorki widział skuteczny środek formowania człowieka, jak określił to we wstępie do redagowanego przez siebie zbioru *Беломорско-Балтийский канал имени Сталина*: *История строительства* (1931–1934). Według niego Gułag służył przemianie dawnych wrogów dyktatury proletariatu w robotników wykwalifikowanych, a nawet w entuzjastów przymusowej pracy na rzecz państwa.

Odrzucenie zachodniego typu modernizacji („Rosja – swoją drogą") było również cechą euroazjatyckiego projektu ideokratycznego i sprawiło, że modernizując się gospodarczo, naukowo, technicznie, Rosja oddalała się od liberalnego projektu nowoczesności (→ liberalizm).

Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2007; Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2009; Delanty G., *Modernity*, w: *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, G. Ritzer (ed.), Blackwell Publishing, 2007; Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2005; Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Kraków 1998, s. 25–46; Jameson F., *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*, London–New York 2002; Kittsteiner H.D., *Die Stufen der Moderne*, w: *Geschichtphilosophie und Kulturkritik. Historische und systematische Studien*, H. Nagl-Docekal, J. Rohnbeck J. (eds), Darmstadt 2003; Koselleck R., *Wiederholungsstrukturen in Sprache und Geschichte*, w: *Vom Sinn and Unsinn der Geschichte: Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, Berlin 2010, S. 96–115; Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011; Lipovetsky G., Charles S., *Les temps hypermodernes*, Paris 2013; Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej UW, Warszawa 2005; Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003; Ratté J., *Modernism in the Christian Church*, w: *Dictionary of the History of Ideas*, University of Virginia 2003; Toulmin S., *Kosmopolis: ukryty projekt nowoczesności*, przeł. T. Zarębski, Wrocław 2005; Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006; Бердяев Н., *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века*, Paris 1946.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Nowoczesność
(Grecja)

Pojawienie się nowoczesności w świecie greckojęzycznym sygnalizowały złożone procesy zmian umysłowych, politycznych, społecznych i gospodarczych, a ich katalizatorem był od XVIII wieku przekaz współczesnych poglądów naukowych, filozoficznych i politycznych z Zachodu, który przekształcał realia kulturowe i intelektualne w Europie Południowo-Wschodniej i tworzył warunki do wyłonienia się greckiego państwa narodowego z wieloetnicznego imperium osmańskiego.

Chcąc – po latach podporządkowania Osmanom – położyć kres izolacji kulturowej swoich rodaków, wykształceni na Zachodzie orędownicy neohellenistycznego oświecenia starali się zaszczepić w Grekach idee i wartości oświecenia europejskiego i wzywali do zmiany dotychczasowego porządku politycznego i społecznego. Ich postulaty trafiły na podatny grunt szczególnie wśród przedstawicieli rozrastającej się i aktywnej warstwy kupieckiej. Dużą wagę przywiązywano do unowocześnienia edukacji, która od dawna była zdominowana przez nauczanie greckiego Kościoła prawosławnego i arystotelizm. Zwolennicy neohellenistycznego oświecenia postulowali odrzucenie autorytetu tradycji na rzecz rozumu i uwzględnienie postępu w zachodniej filozofii i nauce. Przykładowymi próbami zaznajomienia świata greckiego z najważniejszymi elementami nowoczesnej myśli zachodniej były przekład *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) Johna Locke'a i prezentacja fizyki newtonowskiej przez Ewjeniosa Wulgarisa (1716–1806) i Nikiforosa Teotokisa (1731–1800).

Gdy rewolucyjny zapał ogarniał Europę, kulturową i umysłową emancypację Greków postrzegano jako warunek wstępny politycznego uniezależnienia się od władzy osmańskiej. Wyraźnie zainspirowany ideałami rewolucji francuskiej Rigas Fereos (1757–1798) wezwał ludy bałkańskie do powstania przeciwko tyranii i stworzenia nowego ustroju państwowego, w którym byłyby przestrzegane fundamentalne prawa człowieka – wolność myśli, słowa i wyznania. Poglądy te, niosące zagrożenie dla duchowego autorytetu patriarchy ekumenicznego i ziemskiej władzy sułtana, zostały potępione przez kręgi konserwatywne, które zjednoczyły się w obronie *status quo*. Michalis Perikaris (1766–1828) na przykład odcinał się od wezwań do powstania przeciwko Osmanom, tłumacząc, że zamiast ulegać pokusom obcych idei oświeceniowych, Grecy powinni przestrzegać swoich tradycji prawosławnych. Co więcej, Rigas Fereos został potępiony przez Kościół.

Pomimo oporu ze strony sił konserwatywnych ruch wolnościowy nabrał rozpędu i doprowadził do wybuchu powstania greckiego w 1821 roku. W wyniku walk powstało niepodległe królestwo greckie, które było pierwszym państwem narodowym na dawnym terytorium Osmanów. Nowe państwo, oparte na wzorcach zachodnich, a nie wspomnieniach Cesarstwa Bizantyńskiego, zostało wyposażone w nowoczesne instytucje polityczne, administracyjne i edukacyjne. Ponadto, co niezwykle ważne, przestało znajdować się pod duchową jurysdykcją Patriarchatu Konstantynopola i powołało swój własny Kościół. Podczas gdy greckie prawosławie pozostało głównym wyznacznikiem nowogreckiej tożsamości, ideologia greckiego nacjonalizmu wzmacniającego nowo powstałe państwo kładła nacisk na historyczną ciągłość między Grecją starożytną i współczesną, czego dowodzi w swych pracach współczesny badacz Paschalis Kitromilidis (m.in. *To Orama tis Eleutherias stin Elliniki Koinonia*, 1992). Z jednej strony

zwrot ku zachodnim modelom i sposobom myślenia, z drugiej zaś przywiązanie do wyznania prawosławnego i tradycji stworzyły trwałe napięcia w greckiej nowoczesności.

Augustinos G., *Diverse Paths to Modernity in Southeastern Europe: Essays in National Development*, New York 1991; Hall R.C., *The Modern Balkans. A History*, London 2011; Kitromilidis P., *Enlightenment and Revolution. The Making of Modern Greece*, Cambridge (Mass.) 2013; Kitromilidis P., *Neoellinikos Diafotismos*, Athēna 1996; Kitromilidis P., *To Orama tis Eleutherias stin Elliniki Koinonia*, Athēna 1992; Tampaki A., *Peri Neoellinikou Diafotismou. Reumata Ideon kai Diauloi Epikoinonias me tin Ditiki Skepsi*, Athēna 2004.

Michail D. Konaris (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

SEKULARYZACJA

Termin „sekularyzacja” pochodzi od łacińskiego słowa *saeculum*, które oznacza świat w aspekcie temporalnym (gr. odpowiednik *eon*, *αἰών*) w odróżnieniu od *mundus* – świata w aspekcie przestrzennym (gr. odpowiednik – *kosmos*, *κόσμος*). Niemieckim synonimem sekularyzacji jest dosłownie zeświecczenie (*Verweltlichung*); to samo zjawisko – obecność rdzenia *świat* w wyrazie „sekularyzacja” – można zaobserwować również w języku rosyjskim (*обмирщение*).

Amerykański teolog i filozof Harvey Cox, autor prac na temat świeckiego miasta (*The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, 1965; *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, 1985) waloryzuje sekularyzację jako wyzwolenie człowieka spod religijnej i metafizycznej presji, przekierowanie jego uwagi z tamtego świata na doczesny. Najważniejszym jego zdaniem nurtem sekularyzacji jest desakralizacja: odrzucając tamten świat, człowiek profanuje ten i deprecjonuje boskość, co znajduje wyraz w konkretnych działaniach historycznych, prowadzących zarówno do oddzielenia państwa od religii i jej instytucji, jak i samej marginalizacji religii na scenie społecznej. Zazwyczaj pod terminem „sekularyzacja” rozumie się właśnie rozdział Kościoła od państwa.

Filozof Charles Taylor (ur. 1948), autor studium *A Secular Age* (2007), wyróżnił trzy znaczenia terminu. Pierwsze wiąże się z przestrzenią publiczną – oznacza, że decyzje, które podejmujemy, i normy, które ustanawiamy, wynikają nie z wiary w Boga, lecz z wewnętrznego racjonalizmu towarzyszącego każdemu działaniu. W drugim znaczeniu sekularyzacja oznacza osłabienie przekonań religijnych i ograniczenie związanych z nimi praktyk. Trzecie znaczenie z kolei, na którym filozof koncentruje uwagę, zakłada wiarę w zmienionych okolicznościach: w nowym kształcie doświadczenia, które pobudza do wiary i jest zarazem przez nią definiowane, w nowym kontekście tworzącym nieodzowne życiowe tło dla duchowych i moralnych poszukiwań. Wiara i niewiara są postrzegane jako odmienne rodzaje życiowego doświadczenia.

Wychodząc z założenia, że przy opisie historii pojęcia należy stale uwzględniać rezultaty badań w dziedzinach historii idei i kultury duchowej, Reinhart Koselleck pisze o pojęciu „sekularyzacja”, że zanim zrozumie się je w dostatecznym stopniu jako faktor i indykator historii, którą określa, etymologia tego terminu wymusza przyjrzenie się wyrażeniom „zeświecczenie” (*Veweltlichung*) i „temporalizacja” (*Verzeitlichung*) oraz takim dziedzinom, jak prawo kościelne i konstytucyjne. Historia kultury duchowej implikuje

prądy ideologiczne, które skrystalizowały się w omawianym pojęciu. Już w połowie XX wieku w historii ducha i kultury, w literaturoznawstwie, filozofii, polityce, socjologii i teologii za pomocą terminu „sekularyzacja" opisywano związki genealogiczne zjawisk okresu nowoczesności z tradycją chrześcijańską.

Zgodnie przyjmuje się pogląd, że sekularyzację można uznać za pewną oznakę schyłku tradycyjnego społeczeństwa i rozkwitu nowoczesności, że jest jej immanentnym fenomenem zamiast teonomii ustanawiającym autonomię ludzkiego rozumu. Po Weberze, który u starotestamentowych proroków doszukiwał się źródeł procesu religijno-historycznego odczarowania, wielu badaczy umocniło jako fundament sekularyzacji źródła biblijne. Protestancki teolog Karl Heim pokazał, jak sekularyzacja pośrednio została wyeksplikowana również na kartach Nowego Testamentu. Rozdział życia na dwie sfery, sakralną i świecką, na dwa miasta, ziemskie i Boże, dowodzi, że tendencja do sekularyzacji uwidoczniła się u samych podstaw chrześcijaństwa. Rozdwojenie, do którego ten dualizm nieuchronnie prowadził duszę człowieka, członka wspólnoty chrześcijańskiej, w znacznym stopniu łagodziła normatywność chrześcijańskiego światopoglądu. Przewodnia zasada perspektywy chrześcijańskiej wyciszała spór człowieka ze społeczeństwem, pomimo że średniowieczne teokracje – papieska i cesarska – nigdy nie osiągnęły (nieosiągalnej) syntezy świeckiego z boskim.

Pod postacią kryzysu wiary (najogólniej rzecz ujmując) sekularyzacja przejawia się w „odczarowaniu" i desakralizacji świata, odrzuceniu boskiej legitymizacji władzy politycznej, rozdziale instytucji społecznych od tradycji religijnych, uznaniu religijności za „sprawę prywatną". Samo dążenie do uczynienia religii sprawą indywidualną Charles Taylor określił jako impuls do sekularyzacji. Pod postacią ważnej, autentycznej, społecznej przemiany sekularyzacja wpłynęła na publiczny obraz religii, będąc znakiem odmiennej organizacji i funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa. Bryan Wilson zdefiniował sekularyzację jako proces, w ramach którego religijne instytucje, przedsięwzięcia i poglądy tracą społeczne znaczenie (*Religion in Sociological Perspective*, 1982).

Zeświecczone społeczeństwo rozpowszechnia nowe wartości – m.in. → racjonalizm, indywidualizm, → liberalizm, prawa człowieka, demokrację. Zostały one narzucone trwale i określają życie obywatelskie. Zarazem chrześcijaństwo, które staje się „sprawą indywidualną", wciąż utrzymuje niezmienne wartości: miłość, zbawienie, współpracę z Bogiem (synergizm), *θέωσις* (*theosis*), czyli wyższe posłannictwo człowieka… Chrześcijaństwo musi funkcjonować w warunkach nowoczesności, która, narzucając swoje wartości, tworzy jednak religie erzace (marksizm, komunizm, liberalizm, nacjonalizm, anarchizm). Jako świeckie religie zbawienia są dla chrześcijaństwa poważną konkurencją.

Przewrót antropologiczny w XX-wiecznej teologii był kamieniem milowym w historii wzajemnych relacji między wartościami chrześcijańskimi i świeckimi. Jeden z autorów dokumentów Soboru Watykańskiego II (poświęconych dialogowi Kościoła ze światem), wybitny teolog katolicki i filozof Karl Rahner, sformułował teorię tzw. anonimowego chrześcijaństwa, czyli dążenia do niezapośredniczonego utożsamienia tego, co chrześcijańskie, z tym, co ludzkie. Rahner ogłosił, że Zbawienie dostępne jest nie tylko w Kościele, lecz również w codziennym świecie, w sferze *profanum*. Właśnie dlatego religia nie może być „indywidualną sprawą", lokalnym działem ludzkiego życia, jest bowiem jego naczelną zasadą. Występując przeciwko „prywatyzacji" religii, „anonimowe chrześcijaństwo" Rahnera uzyskało silny wydźwięk antysekularyzacyjny.

Predylekcja do antropologizacji teologii stała się wspólnym mianownikiem dwóch najważniejszych zachodnich wyznań chrześcijańskich i w znacznej mierze zmniejszyła różnice między nimi. Zjawisko to osiągnęło apogeum w latach 60. XX wieku, kiedy

w efekcie twórczych poszukiwań chrześcijańskich myślicieli została ogłoszona „teologia śmierci Boga". Popularność zdobyły m.in. nowa chrystologia Hansa Künga, teologia nadziei Jürgena Moltmanna, teologia polityczna Johanna Metza, teologia radykalna Harveya Coksa, latynoamerykańska teologia wyzwolenia, teologia feministyczna, „czarna teologia". Z tymi koncepcjami koresponduje również wizja niereligijnego chrześcijaństwa Gianniego Vatima.

Prawosławne chrześcijaństwo nie zostało objęte tymi procesami. Jego historyczne losy były inne, podobnie jak wyzwania, przed którymi stawało. Jak zauważył serbski teolog Radovan Bigović w pracy *Црква* у *савременом свету* (2011): „Głównie z powodów historycznych świat prawosławny nie bierze organicznie udziału w zjawisku nazywanym modernizmem. Nie miał on okazji zasmakować renesansu, reformacji i kontrreformacji, wojen religijnych i oświecenia, rewolucji francuskiej i rewolucji industrialnej, triumfu indywiduum, praw człowieka i religijnie neutralnego państwa narodowego. Wydaje się, że to, co najbardziej interesowało modernizm, leżało na uboczu świata prawosławnego, który wskutek tego pozostał wobec modernizmu podejrzliwy. Fakt ten niewątpliwie pomaga zrozumieć trudności, jakich prawosławiu nastręcza komunikacja ze współczesnym światem (post)modernistycznym".

Perspektywa chronologiczna

„Około 1700 roku, gdyby trzeba było podać mniej więcej okrągłe daty, kończy się historia chrześcijaństwa w bezpośrednim znaczeniu tego słowa. (…) Założycielskie komponenty nowoczesności przeszły od fazy poczęcia w łonie religijnej ewolucji do fazy rozkwitu poprzez wyjście poza religię, jako że wszystkie dziedziny działalności – polityczna, intelektualna, gospodarcza i techniczna – przeobrażają się w próbę powtórnego włączenia do poprzedniego istniejącego odmiennego stanu strukturalnego" – te słowa Marcela Gaucheta z pracy *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985) wyrażają potoczny pogląd, że sekularyzacja jest zjawiskiem nowoczesności, a jego początki różni autorzy datują na epokę reformacji albo oświecenia lub też wiążą z jakimś wydarzeniem historycznym. W pracy *A General Theory of Secularization* (1978) socjolog David Martin założył, że dla fenomenu sekularyzacji decydującym wydarzeniem była reformacja. Z kolei Ernst Troeltsch w rozprawie poświęcej znaczeniu protestantyzmu dla współczesnego świata (1906) zaprzeczył tezie, jakoby od kościelnej kultury protestantyzmu do niekościelnej kultury współczesnej wiodła bezpośrednia droga. Twierdził, że efektem reformacji jest nie tylko „pierwszy" stary protestantyzm – Lutra, Zwingliego i Kalwina – lecz również „drugi", czyli historyczno-filologiczno-filozoficzna teologia neoprotestantyzmu (→ reformacja), który pomimo orientacji zasadniczo chrześcijańskiej, pozostaje czynnikiem sekularyzacyjnym, a zatem w praktyce przeciwstawia się ideom twórców reformacji.

Według protestanckiego teologa Wolfharta Pannenberga historycznego początku sekularyzacji należy się doszukiwać po reformacji, dokładniej rzecz biorąc – po wojnach religijnych. Ponieważ nie było państwa, w którym stronnictwo religijne zdołałoby narzucić swoją wolę całemu społeczeństwu, porządek społeczny należało oprzeć na podstawach innych niż religijne. Wraz z decyzją o ustanowieniu porządku społecznego (lub z zakończeniem dyskusji teologicznych) w drugiej połowie XVII wieku narodził się sekularyzm i nowożytna kultura świecka. José Casanova skorygował tę myśl, twierdząc, że wojny religijne w Europie wczesnonowożytnej, a konkretnie wojna trzydziestoletnia

(1618–1648), doprowadziły bezpośrednio do powstania państwa nie świeckiego, lecz wyznaniowego.

Zrozumiała jest duża liczba badań uznających rewolucję francuską za prawdziwe urzeczywistnienie idei sekularyzacji. Na przykład w przemyśleniach dotyczących społecznych i politycznych wpływów religii historyk René Rémond (*Religion et société en Europe aux XIXe et XXe siècles. Essai sur la sécularisation*, 1996) odniósł się zwłaszcza do wydarzeń z 1790 roku, kiedy Konstytuanta przyjęła dokument zwany „konstytucją cywilną kleru". Już sam tytuł sugerował, jakie relacje będą łączyć religię i społeczeństwo. Badacz prześledził historię rewolucji francuskiej i wywołane przez nią pęknięcie w systemie tradycyjnego społeczeństwa, dla którego religia stanowiła wcześniej integralną część. Według Rémonda pierwsza sekularyzacja polegała na wyborze dokonanym przez Francję – decyzji o istnieniu jednego tylko, neutralnego stanu obywatelskiego. Społeczeństwo rozpoczęło życie niezależne od wspólnoty kościelnej i różnic religijnych.

Sekularyzm

Sekularyzm jest ideologicznym następstwem procesu sekularyzacji i oznacza absolutyzację wartości „tutejszego świata" kosztem wartości transcendentnych. Religię uznaje za hamulec postępu, czemu towarzyszą zabiegi, by cała sfera społeczna znalazła się poza jej wpływem. Szczególną uwagę na różnicę między sekularyzmem a sekularyzacją zwrócił Harvey Cox (jego opinia różni się od popularnych przekonań). Według niego sekularyzacja, której biblijne źródła potwierdził, jest czymś nieuniknionym i bynajmniej nie zgubnym dla chrześcijaństwa. Sekularyzm, przeciwnie, należy uznać za otrzymaną wskutek sekularyzacji ideologię zagrażającą autentyczności i wolności. Trzeba więc dbać, by nie przekształcił się w ideologię rządzących.

Laicyzm

Laicyzm to postawa społeczna radykalnie rozdzielająca państwo od religii. Jest praktykowany we Francji (z gr. λαός ‘ludowy', łac. laicus ‘nienależący do duchowieństwa', fr. laïcité ‘świeckość', ‘niereligijność'). Proces sekularyzacji we Francji jawi się jako dechrystianizacja i walka z Kościołem. Według Woltera, który chwalił angielski model jednej religii państwowej tolerancyjnej wobec innych wyznań, religia nie może ingerować w sferę życia prywatnego. Jest kwestią ludzkiego sumienia, a świecka władza została powołana do zewnętrznego nadzoru i kontroli.

W pozostałych krajach europejskich doby oświecenia nieprzejednanie wobec religii i jej społecznej roli nie objawiło się tak silnie. Współczesne społeczeństwa europejskie można podzielić według modelu sekularyzacyjnego na trzy grupy: 1) z Kościołem państwowym – państwa, w których obowiązuje jedna dominująca religia; 2) z religią/Kościołem jako częścią społeczeństwa, mimo że formalnie obowiązuje rozdział państwa od Kościoła; 3) z kategorycznym rozdziałem państwa od Kościoła, jak na przykład we Francji.

Desekularyzacja

Desekularyzacja to odwrócenie procesu sekularyzacji i ponowne wprowadzenie religii na scenę społeczną.

Snując rozważania na temat przyszłości religii, amerykański politolog Daniel Bell w artykule *The Return of the Sacred: The Argument about the Future of the Religion* (1978) zauważył, że od końca XVII do połowy XIX wieku niemal wszyscy oświeceniowi myśliciele oczekiwali śmierci religii. Ich przekonanie opierało się na zaufaniu do rozumu, podczas gdy religię uznawano za synonim zabobonu i przesądu. Niewiele zmieniło się w kolejnej epoce – od końca XIX do połowy XX wieku, gdy w zasadzie wszyscy badacze życia społecznego zgodnie spodziewali się końca religii w niedalekiej przyszłości. W połowie XX wieku – ku zaskoczeniu znawców społeczeństwa, w tym samego Bella – sytuacja uległa jednak gwałtownej zmianie. Desekularyzację można uznać za istotną cechę społeczeństwa postmodernistycznego, analizowanego m.in. przez socjologa Petera Bergera w *The Desecularization of the World* (1999). „Powrót" religii, a właściwie konieczność uzmysłowienia sobie, że nigdy nie zeszła ona ze sceny politycznej, podkreślił także socjolog José Casanova. Inaczej mówiąc, jak ujął to Gianni Vattimo w rozmowie z Santiago Zabalą, „Bóg wciąż jeszcze gdzieś się tu kręci".

Postmodernizm jest tolerancyjny wobec religii i ten liberalizm daje początek epoce postsekularnej w europejskiej historii kultury. Religia święci triumfalny powrót, choć w różnych formach.

Kondycja chrześcijaństwa w tzw. postchrześcijańskim świecie była tematem przeprowadzonej na początku 2004 roku debaty filozofa Jürgena Habermasa z kardynałem Josephem Ratzingerem (przyszłym papieżem Benedyktem XVI). Osiągnięto zgodę co do tego, że postęp społeczny nie jest już równoznaczny z usunięciem religii ze sfery publicznej i pomniejszeniem jej wagi. Najdonioślejsze znaczenie ma przedsięwzięta przez głównych teoretyków współczesności postmodernistyczna wieloaspektowa krytyka rozumu instrumentalnego skutkująca odnowieniem chrześcijańskich wartości. Odrzucenie absolutystycznych roszczeń rozumu (w skrajnych przypadkach całkowicie dziś dyskredytowanego) dało możliwość powrotu do przekonania, że istnieje druga prawda, że rozum i religia mogą być dla siebie nawzajem użyteczne. Wzajemne ustępstwa nie były pragmatycznym kompromisem, lecz koniecznością, a za uświadomienie sobie tego faktu zapłacono niemałą cenę. Padła propozycja, by religię uznać za alternatywną racjonalność. Według Habermasa jedynie religijna orientacja ku transcendentnemu punktowi oporu mogłaby pomóc skruszonemu modernizmowi wybrnąć ze ślepej uliczki.

Obecność stanowiska chrześcijańskiego w toczących się obecnie debatach społecznych jest faktem, a jedną z najważniejszych dziedzin jest tutaj bioetyka. Obecnie trudno sobie wyobrazić dyskurs bioetyczny nie tylko bez punktu widzenia eksperta-uczonego, lecz również chrześcijańskiego myśliciela. Chrześcijaństwo trwale zaangażowało się w rozwiązywanie globalnych problemów ludzkości.

Dostrzegalna jest przemiana, jaka nastąpiła we współczesnych relacjach między wartościami świeckimi i chrześcijańskimi po nieoczekiwanym powrocie religii na scenę społeczną. Desekularyzacja sprawia wrażenie nieodwracalnej, przynajmniej gdy mowa o ponownym obudzeniu szacunku dla wartości chrześcijańskich i zdeponowaniu ich w społecznym „skarbcu". W postsekularnym świecie z chrześcijaństwem konkurują jednak różne alternatywne formy duchowości rozpowszechniające na przykład w nurcie New Age pozornie te same wartości. Tolerancja religijna w epoce ponowoczesnej okazuje się wcale nie mniejszym wyzwaniem niż agresywny rozum w oświeceniu.

Sekularyzacja
(Rosja)

Sekularyzacja w Rosji nie przybrała tak rygorystycznych i dramatycznych form ze względu na specyfikę wzajemnych stosunków między Kościołem a państwem. Rosja nie przeszła przez doświadczenie renesansu i reformacji. Procesy sekularyzacyjne były tam związane głównie z osobą Piotra I Wielkiego.

Słynna konkluzja Fiodora Dostojewskiego, że po Piotrze Wielkim rosyjska Cerkiew została sparaliżowana, znalazła odzwierciedlenie w ocenie Richarda Pipesa (*Russia under the Old Regime*, 1974), który zwrócił uwagę, że zanim nastały rządy Piotra Wielkiego, rosyjska Cerkiew, choć w znacznym stopniu włączona do państwowego aparatu i podporządkowana władzy carskiej, zachowywała tożsamość i pewną autonomię. Bizantyńska zasada „harmonii", potwierdzona przez sobór moskiewski w 1666 roku, obowiązywała przynajmniej w teorii. Cerkiew stanowiła odrębną od państwa instytucję, ze swoim patriarchą, służbami administracyjnymi, prawnymi, finansowymi i majątkami, których posiadacze podlegali opodatkowaniu i mogli zostać oddani pod sąd. Właśnie Piotr I zlikwidował ten półautonomiczny status Cerkwi. Zdegradował patriarchę, służby cerkiewne przekształcił w oddziały świeckiej administracji, pozbawił Cerkiew przywilejów prawnych oraz, co być może najważniejsze, skonfiskował dochody. W ocenie Bierdiajewa Piotr Wielki zsekularyzował imperium rosyjskie na wzór zachodnich absolutyzmów oświeconych, był to jednak zarazem absolutyzm policyjny.

Wybitny rosyjski teolog prawosławny XX wieku Gieorgij Fłorowski w pracy *Пути русского богословия* (1937) zaznaczył, że przeprowadzona przez Piotra Wielkiego reforma Cerkwi nie była przypadkowym epizodem wśród innych jego przedsięwzięć. W ogólnej ekonomii epoki reforma ta była bodaj najbardziej spójna i najważniejsza. Stanowiła autorytatywną i udaną próbę sekularyzacji ze strony państwa. Od Piotra, jak twierdził Fłorowski, rozpoczął się wielki i rzeczywisty rozłam w Rosji, który dał początek państwu totalnemu, „jedynemu, bezwarunkowemu i wszechobejmującemu źródłu wszystkich pełnomocnictw i wszelkiego prawodawstwa, każdej działalności i twórczości. Wszystko musiało stać się i być państwowe, tylko to, co państwowe, można było dopuścić i przepuścić. Cerkwi nie pozostała żadna oddzielna sfera działania, jako że państwo uznało wszystkie sfery za swoje".

Po okresie pozytywizmu, który przypadł na wiek XIX, nastroje społeczne powoli zaczęły się zwracać ku korzyściom płynącym z konceptualizowania społecznej roli i znaczenia religii. Ten zwrot ku idealizmowi i desekularyzacji wiązał się przede wszystkim z osobą i działalnością Władimira Sołowjowa. Na przełomie wieków, w tzw. srebrnym wieku kultury rosyjskiej, próbowano ponownie przemyśleć rolę religii w życiu społecznym i sformułowano stanowisko określone mianem świeckiej religijności. Sztandarowym rosyjskim dziełem wyrażającym tę tendencję w postawach inteligenckich była praca *Новое Средновековье* (1924), w której Nikołaj Bierdiajew wyraził przekonanie, że religia nie może być sprawą prywatną, tak jak chciałaby tego nowa historia. Religia, podobnie jak inne sfery kultury, nie może być autonomiczna, skoro znowu stanęła w centrum zainteresowania społecznego. W ujęciu tego filozofa następuje koniec epoki bezreligijnej Nowych Czasów, a pojawiają się zaczątki nowej epoki sakralnej (niekoniecznie chrześcijańskiej).

Sekularyzacja
(Związek Radziecki)

Jak podkreślił historyk rosyjskiej Cerkwi Dymitr Pospiełowskij, bolszewicy wypowiedzieli wojnę religii, gdy tylko doszli do władzy (*Русская православная церковь в XX веке*, 1995). Na początku oskarżyli Cerkiew o kontrrewolucyjność. Na mocy „Dekretu o ziemi" (8 XI 1917) Cerkiew została pozbawiona własności ziemskiej. W styczniu 1918 roku opublikowano „Dekret o rozdziale Cerkwi od państwa". Wstrzymano państwowe dotacje dla organizacji religijnych i kościelnych, zabroniono nauczania religii.

Pod koniec lat 20. i w latach 30., mimo podpisania deklaracji lojalności przez metropolitę Sergiusza, zaczęły się masowe prześladowania duchownych, zakazano działalności religijnej. W 1936 roku rozpoczęto powszechną likwidację instytucji kościelnych, a do 1939 roku cel udało się osiągnąć niemal w pełni. W czasie drugiej wojny światowej stosunki między państwem radzieckim a instytucjami religijnymi uległy poprawie; Stalin potrzebował przymierza z Cerkwią, znacznie zwiększył się więc dla niej stopień tolerancyjności. Jednak po zakończeniu wojny antyreligijna propaganda się nasiliła ponownie, Cerkiew stopniowo stawała się obiektem prześladowań, choć już nie tak intensywnych, szczególnie po „odwilży" Chruszczowa. W latach 70. w większych miastach ZSRR założono prawosławne seminaria, w których dyskutowano o bieżących problemach społecznych z religijnego punktu widzenia. Państwo radzieckie odpowiedziało w swoisty sposób, usiłując stworzyć własny wzór świętego, który łączyłby ideały marksistowskie z chrześcijańskimi. Pod koniec lat 80. państwowa polityka stała się elastyczna i zaczęła akceptować wolność religijną, zezwalać na publikację literatury religijnej czy też organizację uroczystości kościelnych. Wraz z rozpadem ZSRR nastał czas powrotu do oficjalnych form religijności.

Bierdiajew N., *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2003; Bell D., *The Return of the Sacred: The Argument about the Future of the Religion*, „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences" 1978, vol. 31, No. 6; Berger P. (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan 1999; Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005; Cox H., *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, Simon & Schuster, 1985; Cox H., *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Collier Books, 1965; Gauchet M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985; Habermas J., Ratzinger J., *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ignatius 2006; Habermas J., *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, w: J. Habermas, *Kritik der Vernunft, Studienausgabe, Philosophische Texte*, Bd. 5, Frankfurt 2009, S. 387–407; Heim K., *Christian Faith and the Growing Power of Secularism*, w: *Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich*, W. Leibrecht (ed.), New York 1959; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001, s. 388–394; Koselleck R., *Dzieje pojęć: studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009; Künzlen G., *Secular Religion and Its Futuristic-Eschatological Conceptions*, „Studies in Soviet Thought" 1987, No. 33/2; Martin D., *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978; Pipes R., *Rosja carów*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2006; Pannenberg W., *Jak myśleć o sekularyzmie?*, przeł. A. Łącka, P. Łącki, „W drodze" 2003, nr 5, s. 56–68; Rémond R., *Religion et société en Europe: essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789–1998)*, Paris 1998; Rorty R., Vattimo G., *Przyszłość religii*, przeł. S. Królak, Kraków 2010; Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, Kraków 2002; Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge (Mass.)–London 2007; Troeltsch E.,

Religia, kultura, filozofia, przeł. A. Przyłębski, Poznań 2006, s. 91–103; Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002; Wilson B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, 1982; Zabel H., *Säkularisation, Säkularisierung*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds), Bd. 5, Stuttgart 1984; Аверинцев С., *Обръщането на съветската интелигенция към Бога през 60-те – 70-те години на XX век*, „Християнство и култура” 2007, № 20; Бигович Р., *Църквата в съвременния свят*, София 2013; Поспеловский Д., *Русская православная церковь в XX веке*, Москва 1995; Флоровский Г., *Пути русского богословия*, Киев 1991.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Sekularyzacja
(Grecja w XIX i XX wieku)

Idea sekularyzji zawitała na gruncie kultury greckiej wraz z oświeceniowymi projektami debizantynizacji, ale po utworzeniu w 1830 roku nowego państwa greckiego kler na powrót zyskał władzę polityczną (→ klerykalizacja – Grecja), jednak podlegał potężnej presji środowisk reprezentujących różnego rodzaju interesy ekonomiczne. W tym kontekście „sekularyzacja” wyrażała się podporządkowaniem instytucji religijnej zewnętrznym naciskom o charakterze politycznym i finansowym [przypis Redakcji – GSG].

W 1863 roku popierany przez środowisko bankierów patriarcha Joachim II został zdetronizowany w następstwie swojego postępowania w sprawie konfiskaty ziem monastyrów w Mołdawii i na Wołoszczyźnie przez księcia Aleksandra Jana Cuzę. Utrata władzy przez Patriarchat sprawiła, że dwóch bankierów wraz z reprezentowanymi przez nich szerszymi kręgami burżuazji przyjęło ostry kurs w kwestii bułgarskiej, co miało być środkiem nacisku na takich patriarchów, jak Grzegorz VI i Antym VI, których wybrano, by prowadzili politykę ugodową. W ten sposób kręgi bankierskie, choć w rzeczywistości należały do kategorii zwolenników „grecko-osmańskiej koalicji”, często przechodziły na pozycje o charakterze radykalnym i nacjonalistycznym, a to w praktyce kierowało rozwój wypadków ku schizmie. W lutym 1870 roku Porta opublikowała ferman uznający istnienie Egzarchatu Bułgarskiego. Akt ten nie tylko doprowadził do rezygnacji patriarchy Grzegorza VI (1871), który upierał się przy tym, by sprawę rozwiązać na Synodzie Ekumenicznym, lecz również zmusił jego następcę Antyma VI do zwołania we wrześniu 1872 roku synodu lokalnego, a ten potępił zwolenników Egzarchatu jako schizmatyków, opierając się na ideologicznym fundamencie potępienia „herezji etnofiletyzmu”.

Ustępstwa jednak nie wystarczyły, by Antym VI utrzymał patriarszą władzę. Bankierzy, tym razem posługując się dla wywarcia nacisku nowelizacją prawa, zdołali go zdetronizować i przywrócić na tron patriarchę Joachima II (w październiku 1873 roku).

Ponowny wybór Joachima II potwierdzał hegemonię kręgów bankierskich, która jeszcze raz dała o sobie znać przy wyborze Joachima III w 1878 roku, po śmierci Joachima II. Zarówno „panortodoksyjna” (a zatem prorosyjska) polityka tych dwóch patriarchatów, jak i obmyślony w 1878 roku przez bankiera Jeorjosa Zarifisa plan stworzenia zjednoczonego imperium grecko-osmańskiego wzorowanego na modelu austro-węgierskim wskazywały, że kręgi te dalekie są od rezygnacji z modelu imperialno-ekumenicznego. Stało się jednak jasne, że łagodzenie efektów schizmy wymaga od Patriarchatu otwarcia na Rosję, tymczasem z drugiej strony starania o koegzystencję grecko-osmańską

prowadzono pod hasłem odpierania „zagrożenia słowiańskiego". Sprzeczność między politycznymi wyborami w kręgach bankierów i hierarchów, którzy ich reprezentowali w Patriarchacie, ujawniła się szczególnie dobitnie w pracy najważniejszego przedstawiciela – działającego na polu kultury Manuila Gedeona.

Pierwsza kadencja patriarchy Joachima III w latach 1878–1883/1884 wyznacza początek drugiej fazy, trwającej aż do jego reelekcji w 1901 roku. Można by twierdzić, że dla fazy tej charakterystyczne jest ostre starcie joachimistów z antyjoachimistami. Na przełomie roku 1883 i 1884 Joachim III został zmuszony do rezygnacji z patriarszego tronu w wyniku komplikacji spowodowanych pierwszym stadium sprawy przywilejów. Stanowisko Joachima III w tej sprawie, jak również w kwestii polityki państwa greckiego podzieliło świat Patriarchatu – duchownych i świeckich – na jego fanatycznych zwolenników i zaciekłych wrogów. Konfrontacja joachimistów z antyjoachimistami stanowiła znak końca XIX wieku i przygotowała wejście w XX wiek. Ujawniła się w niej przede wszystkim większość starych podziałów różnych grup Patriarchatu. Rzeczywisty problem stanowiły jednak różnice wokół proponowanej przez Joachima III strategii dotyczącej przyszłych losów prawosławnej ludności imperium osmańskiego i sposobu organizacji tej przyszłości na rzecz narodowego centrum; różnice te ujawniły się w polityce zagranicznej, zwłaszcza prowadzonej przez ambitnego Charilaosa Trikupisa. Ściślej mówiąc, Joachim III korzystał z politycznego poparcia rodziny Zarifisów, natomiast wśród jego oponentów dominował wydawca konstantynopolitańskiej gazety „Neologos" Stawris Wutiras. Przeciwko patriarsze zwróciła się także duża część starszego duchowieństwa prawosławnego kierowana przez metropolitę Heraklei Germana (późniejszego patriarchy Germana V).

Następnie ambasada grecka i jej zwolennicy w Konstantynopolu przez 17 lat z powodzeniem zapobiegali powrotowi Joachima III na patriarszy tron, udzielając poparcia w wyborach partii antyjoachimistów. Jego powrót oznaczał więc także zakończenie wielkiego wewnętrznego konfliktu w Patriarchacie. Można powiedzieć, że dla Patriarchatu Ekumenicznego XX wiek rozpoczął się praktycznie 25 maja 1901 roku wraz z reelekcją tej silnej osobowości na patriarszy tron Konstantynopola. Jednocześnie rozpoczęła się trzecia faza badanego okresu, trwająca do śmierci Joachima III w 1912 roku.

Reelekcja została podyktowana nowymi warunkami politycznymi. Pozostawiona XX wiekowi XIX-wieczna spuścizna polityczna związana z przetrwaniem greckich grup ludności prawosławnej w imperium osmańskim była oczywiście następstwem wojny 1897 roku i uaktywnienia się słowiańskojęzycznych grup czetnickich w Macedonii, lecz oprócz tego również dwóch poważnych kryzysów Kościoła: kwestii Antiochii, która powstała w 1899 roku, gdy pierwszy raz wybrano tam arabskojęzycznego patriarchę, i wyboru nowego arcybiskupa Cypru w 1900 roku. Problemy nowego patriarchy Konstantynopola w czasie jego drugiej kadencji od początku były więc bardzo poważne.

Jednym z pierwszych działań Joachima III była publikacja encykliki patriarszej i synodalnej w 1902 roku. Zaprosił w niej inne Kościoły prawosławne (przede wszystkim rosyjski) do udziału w dialogu z Watykanem, mającym na celu osiągnięcie konsensusu między Kościołami chrześcijańskimi. Posunięcie to, poza tym że chodziło w nim o potwierdzenie ekumenicznej orientacji Patriarchatu w okresie intensywnych konfrontacji etnicznych głównie w rejonie Macedonii, było spóźnioną odpowiedzią na encyklikę papieża Leona XIII z 1894 roku, zapraszającą Kościoły prawosławne do zjednoczenia się z Kościołem katolickim. Tymczasem Joachim III zacieśniał stosunki Patriarchatu z innymi Kościołami, jak anglikański, starokatolicki itd. Mimo że przygotował listę 12 najważniejszych kwestii do dyskusji między Kościołami prawosławnymi i Kościołami chrześcijańskimi, organizacja synodu lokalnego w Konstantynopolu okazała się nie-

możliwa wskutek konsekwentnej odmowy wydania stosownego zezwolenia przez Wysoką Portę.

Wybuch powstania ilindeńskiego w 1903 roku i początek walk o Macedonię (1904–1908) połączony z tworzeniem zbrojnych partyzanckich grup Greków i Bułgarów zaognił jednak sytuację polityczną, toteż Patriarchat Ekumeniczny starał się chronić swoją społeczność w tym niezwykle ważnym pod każdym względem rejonie geograficznym. Wśród starszego duchowieństwa prawosławnego nastąpiła już zmiana pokoleniowa, a do nowych hierarchów coraz mniej przemawiały wizje oikumeny poprzednich stuleci. Wręcz przeciwnie, działalność tych hierarchów opierała się na logice korelowania narodowych interesów z chrześcijańską tożsamością prawosławną. (To właśnie głównie z tego powodu problem macedoński przybrał charakter konfrontacji nie Greków z Bułgarami, lecz zwolenników Patriarchatu z egzarchistami/schizmatykami). Takimi hierarchami byli na przykład Jermanos Karawangielis i Chrysostomos Kalafatis. Intensywna działalność tego kręgu duchownych przysporzyła wielu kłopotów Patriarchatowi, poddanemu silnym politycznym naciskom Wysokiej Porty, który chciał ją ukrócić. Wynikiem tych nacisków była tak zwana kwestia metropolitów, czyli potępienie wielu metropolitów jako spiskujących przeciwko osmańskiemu porządkowi prawnemu. Joachim III załagodził ten kryzys, przenosząc Karawangielisa i Kalafatisa do nowych diecezji.

Joachim III w efekcie starań, by zachować równowagę między swoimi ekumenicznymi wizjami a praktycznymi potrzebami wynikającymi z usztywniania stanowiska bułgarskiego nacjonalizmu (prześladowanie greckiej ludności w miastach wschodniej Rumelii i na wybrzeżu Morza Czarnego), wszedł w końcu w konflikt z większością hierarchów Świętego Synodu, którzy wymuszali na nim bardziej „narodową" politykę kościelną. Tymczasem jednak zdołał skonsolidować swoich zwolenników spośród świeckich członków Stałej Narodowej Rady Mieszanej, a jednocześnie z powodzeniem odpierał naciski władz osmańskich. Sytuacja zmieniła się radykalnie w 1908 roku wraz z rewolucją młodoturków. Polityka nowych władz doprowadziła do odgrzania problemu przywilejów, tym razem znacznie ostrzejszego niż w kryzysowych latach 1883–1884 i 1891. Joachim III prawdopodobnie przeczuwał te zmiany, gdy w marcu 1908 roku zatwierdził i opublikował *tomos* (dekret) przekazujący władzę pasterską nad greckimi społecznościami prawosławnymi diaspory Kościołowi Grecji.

Kitromilidis P., *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy*, Vermont 1994; Kitromilidis P., *The Enlightenment as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton 1992.

Dimitrios Stomatopoulos (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Laickość
(Turcja)

Pochodzący z greckiego termin *laikos* w tureckim stambulskim funkcjonował jako *dünyalı*, czyli „światowy", i tak laicyzm stał się jednym z sześciu dogmatów kemalizmu, jednocześnie silnie krytykowanym przez zwolenników syntezy turecko-muzułmańskiej i utożsamianym przez nich z ateizmem. Dla pogodzenia tych dwóch światopoglądów powstała teza promująca islam jako religię laicką, która od samego początku miała

wspierać naukę i odkrycia naukowe. W ten sposób to, co islam zrealizował już w VII stuleciu, Europa osiągnęła dopiero w XV wieku. Kemalistowskie publikacje promowały laicyzm jako racjonalne podejście do religii, co było wyjątkowe jak na państwo Bliskiego Wschodu z przeważającą liczbą muzułmanów. Laicyzm Republiki Turcji potępiany był przez Iran i Libię, dla których był konceptem z tradycji chrześcijańskiej i judaistycznej, gdyż islam nie rozdziela religii od państwa. W momencie przełomowej zmiany ustroju państwa – z imperium na republikę – doszło w Turcji do postępującej sekularyzacji, jednak nie stworzono instytutów ateizacji i nie piętnowano życia duchowego, lecz jedynie ograniczono wpływ instytucji religijnych i ulemów, zwłaszcza w kontekście reform. Konstytucja z 1924 roku głosiła, że Turcja to republika z islamem jako religią państwową. Zapis ten usunięto w 1928 roku, po czym zlikwidowano szkoły religijne i placówki kształcące duchowieństwo. Kalifat i podległe mu sądy religijne zniesiono w 1924 roku, a z konstytucji znikł zapis odnotowujący, że sułtan jest jednocześnie kalifem (pojawił się tam zresztą dopiero w 1876 roku). Ustanowiono zastępujący dawne instytucje religijne Urząd ds. Religii (Diyanet İşleri Bakanlığı). Uchwalono świeckie kodeksy prawne. Rozwiązano bractwa, a ich majątki przejęło państwo. W 1937 roku wprowadzono zasadę laickości państwa. Wyrosłe w duchu laicyzacji pokolenie nie miało wiedzy na temat doktryn religijnych islamu. Do tej pory z zaangażowaniem wiązało się życie religijne, teraz emocje budziły nastroje nacjonalistyczne. Akcent przeniesiono z Boga na ojczyznę, ale jak się potem okazało, hasła narodowe nie stanowiły pociechy dla wszystkich. Homogeniczność doktryn narodowych nie znajdowała bowiem odzewu wśród wieloetnicznej i wieloreligijnej społeczności, której bliższe były zróżnicowane mistyczne prądy islamu. Jak twierdzi autor kontrowersyjnej biografii Atatürka Lord Kinross, nawet w dobie sekularyzacji „Bóg rządził umysłami i duszami oraz kierował życiem większości Turków, i będzie to czynił nadal". Na początku XX wieku grupa intelektualistów islamskich podkreślała konieczność modernizacji bez negowania wartości religijnych. I tak w połowie XX wieku w dyskursie publicznym za rządów demokratów doszło do złagodzenia polityki wobec środowisk religijnych. Zmianę prądu krytykowały kręgi kemalistów jako odwrócenie się od sekularyzacji będącej spuścizną kemalizmu.

Lewis B., *Narodziny nowoczesnej Turcji*, Warszawa 1972; Meriç C., *Bu ülke, Demokrasi ve İslamiyet*, İstanbul 1985.

Agnieszka Ayşen Kaim

POSTĘP

Postęp to nośne pojęcie dla nowoczesności, jego historia jest nierozerwalnie związana z historią oświecenia, ewolucji, rewolucji, rozumu, sekularyzacji, historii, nowoczesności, modernizacji itd. Jest jednym z najczęściej komentowanych zarówno w perspektywie historii idei, jak i historii socjologii, i historii pojęć.

Etymologię pojęcia odsłania Reinhart Koselleck (1923–2006) w słynnym studium *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (2006): „(…) od dawna do dyspozycji były łacińskie wyrażenia *profectus*, *progressio* i ich odmiany. W języku francuskim *le progres* używano rzadko w liczbie pojedynczej, najczęściej mówiono o *les progres*, postępach, które odnosiły się do poszczególnych

dziedzin. (…) Również w języku angielskim słowa *progress* używano prawie wyłącznie w liczbie mnogiej – oprócz *improvement* i *advancement*. Niemiecki zwyczaj językowy był także bardzo różnorodny. Nawiązywano nadal do przestrzennego znaczenia postępowania, kroczenia naprzód, posuwania się do przodu lub do biologicznej metaforyki wzrostu, przyrostu, rozrostu czy też do głównego moralnego znaczenia ulepszenia lub udoskonalenia" (R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, 2009). Niezależnie jednak od różnych niuansów w pojmowaniu tego pojęcia jego interpretatorów łączy wizja postępu w perspektywie długoterminowej, postępu prowadzącego do nieodwracalnych zmian na lepsze.

Korzenie idei postępu tkwią w chrześcijaństwie. Cel, do którego prowadzi postęp, a więc doskonałość w różnych sferach człowieczeństwa, mógł być inspirowany ewangelicznym wezwaniem: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5,48), jednak w chrześcijaństwie doskonałość nie jest „z tego świata", a jedynie stwarza wzór do naśladowania, podczas gdy w przypadku idei postępu dzieje się wręcz przeciwnie – ważny jest tylko horyzont temporalny. Ale to Joachim z Fiore w XII wieku wyznaczył światowej historii nową wizjonerską trajektorię: koniec, oznaczający wypełnienie chrześcijańskiego ideału, okazuje się osiągalny w ramach tego świata. Rozumowanie Joachima (w kategoriach historycznego perspektywizmu) antycypuje ideę postępu. Po śmieci Joachima z Fiore jego zwolennicy stworzyli program radykalnych przemian politycznych, który potem miał wpływ na różne ruchy chrześcijańskie, zwłaszcza w okresie reformacji. Ideę postępu w sensie współczesnym zawdzięczamy protestantyzmowi, w którym na drodze osiągania dobrego życia ludzie liczą przede wszystkim na własną pracę i wysiłek. Dobrym przykładem napięcia między tymi horyzontami jest obraz ludzkiej drogi ku doskonałości, przedstawiony w dziele angielskiego protestanta Johna Bunyana (1628–1688) *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come* (1678).

Jak wskazuje Gianni Vattimo (ur. 1936) w książce *La fine della modernità* (1985), historia, która według doktryny chrześcijańskiej jest historią zbawienia, z czasem się transformuje w poszukiwaniu doskonałości wewnątrz świata, a potem stopniowo i w historii postępu. Opatrznościowy plan dziejów powszechnych niepostrzeżenie, aczkolwiek ostatecznie przenosi się w doczesność. Transcendentność zamieniona zostaje przez horyzont oddalony, ale pozostający w granicach tego świata. Religia postępu, w jaką często przekształca się idea postępu, jest religią wewnątrzświatową. Z czasem postęp staje się jedną z podstawowych kategorii oświecenia (→ oświecenie).

Według francuskiego intelektualisty Alaina de Benoist (ur. 1943) idea postępu wyłania się mniej więcej w 1680 roku – w sporze między „obrońcami starożytności" i „współczesnymi". Również Morris Ginsberg (1889–1970) odsyła do późnego XVII wieku. Według Reinharta Kosellecka postęp staje się prawdziwie historycznym pojęciem około 1820 roku. Podstawowym czynnikiem jego przemiany w pojęcie światowo-historyczne jest uczasowienie.

W centrum myśli oświeceniowej znajduje się idea człowieka wszechstronnego (także w wymiarze fizycznym) i osiągalnego w procesie historycznego doskonalenia. Wśród wielu zwolenników tej idei czołowe miejsce zajmują Anne-Robert-Jacques Turgot (1727–1781) i Jean Antoine Nicolas de Condorcet (1743–1794), znaczące postaci francuskiego oświecenia. Dzieła Turgota stanowią syntezę motywów chrześcijańskich i laickich humanistycznych. Po rezygnacji ze stanu duchownego i zajęciu ważnego stanowiska w administracji państwowej (ministra finansów) zaczął postrzegać postęp jako podstawowe prawo natury, dla którego Boża interwencja nie jest konieczna. Fundamentem wiary w niemożność odwrotu od postępu stało się dla niego przekonanie o istnieniu charakterystycznego dla ludzi impulsu do kumulowania wartościowego dorobku po-

przednich pokoleń (→ historia). Podczas jednego ze swoich wykładów na Sorbonie zatytułowanego *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) bardzo młody jeszcze Turgot wyrażał pogląd o stopniowym uszlachetnianiu obyczajów i oświecaniu ludzkiego ducha na drodze stałego, choć realizowanego małymi krokami postępu w kierunku coraz większej doskonałości. Teorią trzech etapów rozwoju ludzkości (religijny, spekulacyjny i naukowy) daje początek ideom socjologicznym, na których później oparł swoje założenia Auguste Comte (1798–1857).

Pod koniec XVIII wieku wszechstronny uczony (filozof, socjolog i matematyk) Condorcet napisał *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793–1794). Na mocy paradoksu dzieło to powstało krótko przed śmiercią Condorceta, uczestnika i ofiary rewolucji francuskiej. Jedną z jego głównych idei jest potrzeba ujednolicenia praw obywatelskich i politycznych. Drugą ważną kwestią akcentowaną w tym dziele jest przekonanie, że natura nie wyznaczyła ludzkiemu doskonaleniu żadnych granic i w tym sensie jest ono nieograniczone. A kierunek postępu wytyczają światłe jednostki, zdolne opracować politykę wspomagającą szybsze osiągnięcie celu. Dzieląc dotychczasowy bieg dziejów na dziewięć epok, Condorcet kładzie nacisk na potencjał tkwiący w ludzkiej naturze, snując marzenia o osiągnięciach nieskończonego postępu we wszystkich sferach człowieczeństwa. Ostatnią (dziesiątą) zarysowaną przez Condorceta epokę historyczną charakteryzuje wizja rodzaju ludzkiego wyzwolonego z wszelkich pęt, oswobodzonego z władzy przypadku i wrogów postępu, zdecydowanie zmierzającego ku prawdzie, cnocie i szczęściu. Kontemplacja tego obrazu jest „błogim schronieniem" dla filozofa żyjącego w niedoskonałej teraźniejszości. Ludzkie doskonalenie pojmowane jest zarówno jako proces nieskończony, jak i wieńczący historię stanem ostatecznego szczęścia.

Jak powszechnie wiadomo, Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) nie podzielał ówczesnego optymizmu. Zaprzeczył pożytkom płynącym z postępu w dziele *Discours qui a remporte' le prix a l'Academie de Dijon, en l'année 1750. Sur cette question proposée par la même Académie; Si le rétablissement des sciences & des arts a contribué à épurer les moeurs*, 1751), w którym odpowiadał na pytanie o wpływ postępu sztuk i nauk na rodzaj ludzki. Za ten esej otrzymał pierwszą nagrodę Akademii w Dijon. Po kilku latach ponownie wziął udział w tym konkursie. W rezultacie opublikował traktat *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), wskazując w niej, że umiejętność doskonalenia się, właściwa całemu rodzajowi ludzkiemu, jest źródłem prawie wszystkich nieszczęść człowieka; to ona go wydobywa ze stanu pierwotnego, w którym prowadził życie spokojne, niewinne i niezmącone; to ona wreszcie, rozwijając jego rozum (zarówno występki, jak i cnoty), czyni go ostatecznie tyranem dla samego siebie, jak i natury. Dzieło to, chociaż wyśmiewane i parodiowane przez innych przedstawicieli epoki oświecenia, wywierało ogromne wrażenie na odbiorcach. Potencjały doskonalenia się i realnego osiągnięcia Dobra uznane są przez Rousseau za kwestie zupełnie oddzielne. Twierdzeniem o upadku społeczeństwa wskutek postępu rozumu filozof ten odróżniał się od pozostałych myślicieli epoki.

Dla Immanuela Kanta (1724–1804) najważniejszą sferą procesu doskonalenia się jest sfera moralności. W drugim rozdziale swojego ostatniego dzieła *Der Streit der Fakultäten* (1798) stwierdza, że w przypadku pytania o to, czy rodzaj ludzki stale zmierza ku lepszemu, chodzi o „historię moralności, pojmowaną przy tym nie zgodnie z pojęciem gatunku (*singulorum*), lecz z punktu widzenia ogółu ludzi (*universorum*), którzy na Ziemi łączą się w społeczeństwa i dzielą na narody". Z drugiej strony niemiecki filozof przejawiał zainteresowanie ideą zbudowania doskonałego porządku społecznego.

W dziele z 1784 roku *Die Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* głosił koncepcję filozoficznego millenaryzmu, potwierdzającą fakt wyłonienia się pojęcia postępu wskutek sekularyzacji prowidencjalnych ujęć historii. Gwarancję doskonalenia widzi Kant w tym, że wszystkie naturalne predyspozycje „stworzenia" służą jego rozwojowi zgodnie z celem i w całej swej pełni, przy czym rozwojowi podlegają tylko te predyspozycje, które służą rozumowi. Rozwój pojmowany jest jako osiągnięcie takiego stanu, gdy stopień rozwoju ludzkiego potencjału w pełni odpowiada zamysłom. Finalizm Kanta oznacza zatem, że ruch ku lepszemu (i coraz lepszemu) ma swoje ograniczenia.

W wieku rozumu dominuje pogląd, że postęp nauki gwarantuje ludzkości szczęście (np. Francis Bacon wiąże je ze spodziewanymi efektami nauki eksperymentalnej). Najlepszą ilustracją tej ambicji osiągnięcia ostatecznej, wyczerpującej wiedzy o naturze, społeczeństwie i człowieku jest w XVIII wieku realizacja wielkiego projektu *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751–1772), który miał objąć całość intelektualnych wysiłków uczonych, artystów, pisarzy itd.

W XIX wieku do rozwoju i upowszechnienia idei postępu przyczynili się filozofowie Auguste Comte, John Stuart Mill i Herbert Spencer (→ ewolucja). W dziele *Discours sur l'esprit positif* (1844) Comte rozumie postęp jako stały, stopniowy rozwój umysłowy ludzkości od stadium teologicznego, przez metafizyczne, po oparte na rozumie i badaniu faktów stadium pozytywne, gdzie wyodrębniał m.in. „politykę pozytywną", której celem miało być wynalezienie z pomocą filozofii pozytywnej najlepszego ustroju dla ludzi. Idea ta korespondowała zarówno z inspirowanymi biologią konceptami praw rozwoju przyrody, jak również z millenaryzmem Joachima z Fiore i jego konceptem trzech historycznych stadiów oraz koncepcją postępu Turgota. Rozwój nauk biologicznych, którego niekwestionowanym liderem stał się w połowie XIX wieku Karol Darwin z teorią doboru naturalnego, inspirował filozofów ideami adaptowanymi przez nich do nauk o człowieku i społeczeństwie. Ze starszymi konceptami rozwoju i z ideą postępu zespoliła się idea ewolucji (→ ewolucja). I tak na przykład amerykański antropolog Lewis H. Morgan (1818–1881) w wydanym w 1877 roku dziele *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilization* wyodrębnił trzy etapy rozwoju ludzkości: dzikość, barbarzyństwo i związaną z wynalazkiem pisma cywilizację. I chociaż koncepcja Morgana spotkała się z krytyką, zadomowiła się w przestrzeni społecznych wyobrażeń i zbiorowych przesądów, zwłaszcza w kontekście kolonializmu.

O ile Darwin ewolucję gatunków rozumiał jako odbywający się w świecie przyrody postęp, o tyle jego propagator, twórca monistycznej koncepcji ewolucjonizmu Herbert Spencer przyjmował, iż powszechne prawo rozwoju polega na różnicowaniu, wiązaniu i porządkowaniu części, a następnie powtórzeniu tego cyklu na wyższym poziomie rozwoju. W dziejach świata dopuszczał więc postęp i tymczasowy regres. Jako obrońca partykularnych („służących życiu") egoizmów stawał się rzecznikiem etyki relatywistycznej, która korespondowała z niezamierzonym irracjonalizmem Spencera, wynikającym z myślenia o sprawach społecznych z perspektywy ukrytych (nie zawsze możliwych do poznania) faktów biologicznych.

Z kolei w ujęciu Karola Marksa idea postępu wyrażała się w przekonaniu, iż ludzkość w sposób nieunikniony rozwija się na jego wektorze prowadzącym od wspólnoty pierwotnej, przez niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm, socjalizm do komunizmu. Choć Marks dostrzegał ludzką krzywdę wynikającą z przemocy towarzyszącej kolonialnym podbojom, uważał to za konieczny element ewolucji społecznej, której podstawą czynił

rozwój fetyszyzowanych przez niego stosunków ekonomicznych.

Postęp to zsekularyzowana wizja historii, która w tej wersji jest jednocześnie nieskończona i nakierowana na swój koniec. Progresywizm i utopizm są ze sobą sprzężone – horyzont wydaje się realnie osiągalny w kolejnym czasie (w momencie następującym bezpośrednio lub też bardziej oddalonym). Oznacza to jednak koniec historii; w tym kierunku prowadzą zarówno subtelne konstrukcje Hegla (pruska monarchia), materializm historyczny Marksa (społeczeństwo komunistyczne) i liberalizm Fukuyamy. Socjolog Robert Nisbet w *History of the Idea of Progress* (1980) przedstawia zachodnie wyobrażenia na temat idei postępu jako przesąd, iż ludzkość czyniła postępy w przeszłości, robi postępy obecnie, jak i oczekuje dalszych postępów w przyszłości. Kiedy jednak przedmiotem uwagi stanie się treść owego „postępu", może być on rozumiany zarówno jako przyrost praw i swobód człowieka, jak też osiągnięcie absolutyzmu politycznego lub dominacji rasowej.

Kolonializm

Przekonanie o misji wcielania postępu i osiągnięć zachodniej cywilizacji w krajach Afryki i Azji stanowiło nieodłączny element nowoczesnego kolonializmu. I tak na przykład David Livingstone (1813–1873), znany podróżnik i badacz Afryki, szczerze wierzył, że imperium brytyjskie może doprowadzić ten kontynent do złotego wieku, a znany wiersz Rudyarda Kiplinga *The White Man's Burden: The United States and the Philippine Islands* (1899), przez jednych uważany za wezwanie do kolonializmu jako humanitaryzmu, przez innych za antykolonialną satyrę, był świadectwem moralnych dylematów ówczesnych świadków historii (→ historia). W rozległym planie stosunek Zachodu do Orientu poddał analizie Edward Said (1935–2003) w dziele *Orientalism* (1978), początkującym rozwój studiów postkolonialnych.

Tzvetan Todorov (1939–2017) w *Les morales de l'histoire* (1991) porównuje dwa typy postaw wobec kolonializmu – Michela de Montaigne'a (1533–1592) i Monteskiusza (1689–1755). O ile de Montaigne opowiada się za dobrą kolonizacją, wychodzącą od założeń etnocentrycznego uniwersalizmu, o tyle uniwersalizm Monteskiusza jest kontekstualny i dopuszczający pluralizm. Todorov pokazuje, że w kolejnych stuleciach rządzi naiwny i sentymentalny etnocentryzm de Montaigne'a i dopiero ostatnio daje się słyszeć głos Monteskiusza, tak więc być może trzeba było doczekać końca kolonizacji, żeby człowiek Zachodu zaczął widzieć inne cywilizacje przede wszystkim jako inne.

Krytyka idei postępu

Konsekwentnemu rozumowaniu w kategoriach postępu nie sprzyja wewnętrzna sprzeczność tej idei. Paul Tillich (*Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung*, 1926) koncepcje progresywistyczne dzieli na dwie grupy, za kryterium uznając rozumienie nieskończoności czy skończoności postępu. Według niego postępowe w pełnym tego słowa znaczeniu są tylko te pierwsze ujęcia, podczas gdy drugie to sekularne eschatologie, czyli formy utopizmu. W analogiczny sposób sekularne millenaryzmy filozofów postępu przeciwstawia Jean Delumeau w znanym dziele *Une histoire du paradis. Le jardin des délices* (1992). Kryterium staje się właśnie owo pojęcie skończoności/nieskończoności procesu doskonalenia się człowieka, ludzkości, świata. Wykorzystując zastosowany

przez Charlesa Van Dorena termin *plateau* (płaskowyż) na określenie stadium po osiągnięciu doskonałego stanu, autor stwierdza, że marksizm nie przejawiał zainteresowania tym, co stanie się poza *plateau* społeczeństwa komunistycznego. Filozofowie postępu (Kant, Condorcet i in.) – wręcz przeciwnie – przewidywali długotrwałe i nieokreślone ulepszenia, wcale nie dostrzegając na horyzoncie tysiącletniego *plateau*. Kant wspomina o filozoficznym millenaryzmie, a Condorcet – chociaż ostrożny w twierdzeniach na temat granicy, poza którą człowiek/ludzkość nie może już się ulepszać – mimo wszystko kieruje myśli ku społeczeństwu nadziei, będącemu efektem dziedziczenia fizycznej, moralnej i intelektualnej doskonałości człowieka. Tak więc jedna z nierozwiązywalnych sprzeczności mitologii progresywistycznej stanowi połączenie nieskończoności postępu i wyobrażenia o osiągniętej już upragnionej doskonałości, a więc sytuacji, w której ruch naprzód jest zasadniczo niemożliwy.

Drugi argument za odrzuceniem progresywizmu wywodzi się z etyki. Jakkolwiek uzasadniać koniec nieskończonego procesu, jakkolwiek pojmować osiągnięcie doskonałości w ramach procesu światowego, w sposób nieunikniony pojawia się problem ceny, jaką ludzkość płaci za tę doskonałość (pojmowaną jako Królestwo Boże na ziemi czy też jako komunizm lub liberalizm). Niedopuszczalny koszt moralny osiągniętego postępu jest motywem przewodnim krytyki. Zarazem w XVIII i XIX wieku wizji człowieka stojącego na ramionach wszystkich minionych wieków towarzyszyć zaczęło przekonanie, że z intelektualnego i artystycznego dziedzictwa okupionego wysiłkiem poprzedników najwyższą korzyść wyciągają pokolenia ostatnie. Już Kant zdawał sobie z tej pułapki sprawę, w eseju *Die Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), pisząc: „Zadziwiające jest, że starsze pokolenia zdają się podejmować uciążliwe wysiłki tylko dla dobra młodszych. Tworzą dla nich fundamenty, na których ci mogą kontynuować dzieło budowy zamierzone przez samą naturę, by tylko pokolenia najmłodsze miały szczęście zamieszkiwać w gmachu, nad którego budową trudził się (wprawdzie bez jakiegokolwiek własnego zamiaru) długi szereg ich przodków, a tym nie miał być dany udział w wypracowanym przez nich szczęściu. Jakby to jednak nie było zagadkowe, okazuje się jednocześnie konieczne".

Jak wiadomo, wyobrażenie stałego ruchu ludzkości ku lepszemu krytykowane jest w XIX wieku zwłaszcza przez Arthura Schopenhauera i Friedricha Nietzschego. Ten ostatni ze szczególnym uporem podważał słuszność idei celowości w historii, a wraz z tym naiwnie rozumianej idei postępu. Zarazem jednak w rozprawie *Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift* (1887) eksponował możliwość objawienia się postępu w formie wzrastającej woli mocy: „Rozwój jakiejś rzeczy, jakiegoś zwyczaju, jakiegoś organu bynajmniej nie jest w ten sposób postępem (*progressus*) ku pewnemu celowi ani też logicznym i najkrótszym, z najmniejszym nakładem sił i kosztów osiągnionym postępem, jeno kolejnem następstwem głębiej lub płyciej odbywających się, mniej lub więcej wzajemnie niezależnych, odgrywających się w niej procesów przemagania, z dodatkiem oporu stosowanego w każdym wypadku, usiłowań zmiany form w celu obrony i reakcyi, i wyników udanych przeciwdziałań. (…) Chciałem rzec: także częściowe bezużytecznienie, niedołężnienie i zwyrodnianie, zatracanie się sensu i celowości, krótko — śmierć, należy do warunków rzeczywistego postępu, który jawi się zawsze w postaci woli i drogi ku większej mocy i zawsze osiągany bywa kosztem licznych mniejszych mocy".

Po pierwszej wojnie światowej krytyka postępu uległa nasileniu; głośne stało się dzieło Oswalda Spenglera o zmierzchu Zachodu; wzrosła też popularność cyklicznych teorii historii – Arnolda Toynbee, euroazjatów. Wśród krytyków pojawiają się nazwiska

Maksa Schelera, Karla Jaspersa, José Ortegi y Gasseta, Edmunda Husserla. Kryzys stał się znakiem czasu międzywojennego. Reprezentatywne dla tego okresu dzieło Husserla *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936) pokazuje, jak niezależnie od ciągłego i pomyślnego ruchu do przodu wiedza naukowa oderwała się od podstaw i straciła sens, a postęp nie wychodzi poza sens czysto praktyczny i techniczny, jak wcześniej twierdził Max Weber, komentując przerost racjonalizmu. Kryzys nauk jest rozumiany jako kryzys człowieka europejskiego, co w dużym stopniu potwierdził przebieg drugiej wojny światowej i nazistowskie zbrodnie przeciwko ludzkości, dokonywane w imię modernizacji i czystości rasy.

Po drugiej wojnie światowej tendencje krytyczne względem progresywizmu stają się z oczywistych względów jeszcze silniejsze. W najbardziej optymistycznym wariancie idea postępu pozostaje aktualna w odniesieniu do sfery nauk ścisłych i techniki należącej do przedmiotu kultu utopii scjentystycznej. Chociaż historię kultur rzeczywiście naznacza stopniowe poszerzanie wiedzy nabytej bezosobowo i uniwersalnej, jak mówi Karl Jaspers w dziele *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), ludzki byt jako taki, etos człowieka, jego dobroć i mądrość nie podlegają żadnemu postępowi. W ten sposób, przechodząc przez stadia egzaltowanej akceptacji i kategorycznej negacji, idea postępu w porównaniu z wyobrażeniami z XVIII i XIX wieku ulega ograniczeniu, staje się ideologią przymusowej modernizacji, w imię której mogą być dokonywane przestępstwa przeciw ludzkości, jak w przypadku wszelkich totalitaryzmów.

Utopia scjentystyczna

Przełom XX i XXI wieku to czas bogaty w idee, których wspólnym mianownikiem jest postulat osiągnięcia doskonałego społeczeństwa na drodze rozwoju techniki i technologii. Według nowego myślenia utopijnego spowodowane przez technologię problemy będą przez nią samą rozwiązane, tyle że na kolejnym etapie. Technologiczny optymizm wyraża się w przekonaniu, że dla nauki i jej projekcji nie ma nic niemożliwego – łącznie z nieśmiertelnością człowieka czy wszechstronnym jego ulepszeniem pod względem anatomicznym, fizjologicznym i psychicznym na drodze inżynierii genetycznej. Cyberkultura, rewolucja digitalna, transhumanizm znajdują się wśród najpopularniejszych oznaczeń „nowego społeczeństwa". Jak każda utopia również ten przejaw ducha scjentystycznego ma swoich wpływowych krytyków wśród humanistów. Punktem odniesienia dla reakcji przeciwko społeczno-technologicznemu utopizmowi są sformułowane jeszcze w pierwszej połowie XX wieku ostrzeżenia Martina Heideggera na temat dehumanizującego oddziaływania techniki.

Idea postępu
(Rosja)

W myśli rosyjskiej idea postępu znajduje szczególnie podatny grunt – przyjmowana z zachwytem z Zachodu, a następnie sakralizowana. Sergiusz Bułgakow w artykule *Основные проблемы теории прогресса* (1993) mówi, że odrzucając wiarę w zaświaty i sferę nadzmysłową, teoria postępu skupia się w całości na nauce i jej możliwościach prognozowania, co sprawia, że jednym z priorytetowych obszarów wiedzy staje się socjologia – jako teologia nowej religii.

Idea postępu rozpowszechnia się w Rosji w XIX wieku – wtedy też rozpoczyna się pod wpływem europejskiego pozytywizmu, a zwłaszcza Herberta Spencera, rozwój rosyjskiej socjologii. Szczególnie popularna stała się w owym czasie zorientowana ku naprawie świata szkoła narodnicka Piotra Ławrowa i Nikołaja Michajłowskiego oraz grupa rewolucyjnych demokratów („postępowców"), m.in. Nikołaja Czernyszewskiego, Dmitrija Pisariewa, Nikołaja Dobrolubowa, Aleksandra Hercena, Wissariona Bielinskiego. Znany rosyjski socjolog Pitirim Sorokin (1889–1968) (*Cyclist Concepts of Socio-Historical Process*, 1927), komentując kluczowy w Rosji okres lat 60. XIX wieku, stwierdza, że od pojawienia się prawa trzech stadiów Auguste'a Comte'a jako wzorcowego konceptu linearnego rozwoju ludzkości socjologowie, historycy, ekonomiści i filozofowie społeczni formułowali dziesiątki podobnych „praw" i „tendencji". W teoriach tych postęp społeczny był ujmowany jako coś, co zmierza do określonego celu, a proces historyczny jako rodzaj przedmiotu akademickiego: wszystkie narody rozpoczynają jako studenci pierwszego roku (u Comte'a faza teologiczna), następnie wszyscy przechodzą na rok drugi (faza metafizyczna Comte'a), aby na ostatnim roku doświadczyć fazy „pozytywizmu" lub „socjalizmu", „anarchii", demokracji, „degeneracji" itd. Owa linearna koncepcja zyskała charakter eschatologicznej interpretacji procesu społeczno-historycznego.

Wskutek zwycięstwa nad pozytywizmem w przestrzeni intelektualnej filozofii religijnej w Rosji krytyka teorii postępu staje się niejako obowiązkowa w literaturze społeczno-filozoficznej i socjologicznej. Rosyjscy myśliciele religijni, przyjmując perspektywę chrześcijańską, utożsamiali ideologię progresywizmu (w jej różnych wariantach) z utopizmem rozumianym jako bezwarunkowa racjonalizacja stosunków społecznych. Według Nikołaja Bierdiajewa (1874–1948) pozytywna idea postępu jest nie do przyjęcia z religijnego i moralnego punktu widzenia (*Новое средневековье. Размышление о судьбе России*, 1924). Podobnie Siemion Frank (1877–1950) w rozprawie na temat socjalizmu chrześcijańskiego *Проблема христианского социализма* (1939) odrzucał utopijną wiarę w to, że reformy społeczne będą w stanie znieść wszelką niesprawiedliwość i zło. Wśród krytyków paradygmatu progresywistycznego pojawiają się takie nazwiska, jak Siergiej Bułgakow, Paweł Nowgorodcew, Gieorgij Fłorowski, Jewgienij Trubieckoj i in.

Jednocześnie, wraz ze zwycięstwem rewolucji październikowej (→ rewolucja), za najbardziej nowoczesny i postępowy projekt polityczny uznano → socjalizm; była to trwała tendencja, która zachowała się aż do upadku Związku Radzieckiego wbrew oczywistym dla jego wielu mieszkańców dysonansom poznawczym. W propagandzie Związek Radziecki przedstawiany był jako lider postępu na skalę światową.

Bury J.B., *The Idea of Progress. An Inquiry Into Its Origin and Growth*, London 1920; Condorcet A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Kraków 1957; De Benoist A., *A Brief History of the Idea of Progress*, „The Occidental Quarterly" 2008, vol. 8, No. 1; Delumeau J., *Historia raju: ogród rozkoszy*, Warszawa 1996; Ginsberg M., *Progress in the Modern Era*, w: *Dictionary of History of Ideas*, vol. 3, 1973; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 384–412; Jaspers K., *O źródle i celu historii*, Kęty 2005; Kant I., *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005; Kant I., *Spór fakultetów*, w: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, Toruń 2011; Koselleck R., *„Postęp" i „upadek" – Dodatek do historii dwóch pojęć*, w: R. Koselleck*, Dzieje pojęć. Studia z semantyki języka społeczno-politycznego*, Warszawa 2009; Meier Ch., Koselleck R., *Fortschritt*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975; Van Doren C., *The Idea of Progress*, New York–London 1967; Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006; Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, w: M. Weber, *Wybór pism*, Warszawa 1999; Булгаков С., *Основные проблемы теории прогресса*, w: С. Булгаков, *Сочинения*

в двух томах, т. 2, Москва 1993; Сорокин П., *Циклические концепции социально-исторического процесса*, „Россия и современный мир" 1998, 4 (21); Тиллих П., *Кайрос*, w: П. Тиллих, *Избранное. Теология Культуры*, Москва 1995.

Nina Dimitrowa (tłum. *Joanna Patuła-Krasteva* i *Ewelina Drzewiecka*)

Postęp
(Grecja)

Słowo „postęp" (*πρόοδος*; *προ+οδός*) oznacza ruch naprzód (postępuję, kontynuuję, podążam) w wyrażeniach typu „postęp wojsk"; można je jednak rozumieć również metaforycznie jako poprawę i rozwój (np. „pedagogika postępowa"). Było to kluczowe pojęcie oświecenia, kiedy w XVIII-wiecznej Europie starano się pogodzić idee hellenistyczne z rozwojem, nie negując zarazem greckiej tradycji (→ tradycja). W okresie absolutyzmu oświeconego w środowisku fanariotów postęp postrzegany był jako dążenie do doskonałości. Dimitrios Katardzis (1730–1807) łączył go z językiem („abyśmy stali się w języku bezbłędni"), znajdującym się w kryzysie wskutek powtarzających się podbojów ziem greckich, i z wychowaniem, od którego zależy „rozwój całego narodu i szczęście każdego z nas". Nauka, rozwój i oświecenie miały ukształtować człowieka „doskonałego" i przeobrazić niesprawny kraj podbitych Romajów w państwo idealne, stworzone na wzór państw niepodległych narodów, które są mądrze zarządzane i rozkwitają.

Osiemnastowieczny postęp był nierozerwalnie związany z filozofią. Ewjenios Wulgaris (1716–1806) za przyczynę „jałowości" filozofii uważał rozpowszechnienie zatwardziałego arystotelizmu; wierzył w „postęp filozofii" i nowość. Josipos Misiodaks (1725–1800) w *Apologii* (*Απολογία*, 1780) łączył postęp ze „zdrową" filozofią Europy, za której pośrednictwem Grecja – zduszona w objęciu kościelnej i klasycyzującej tradycji objawiającej się zwłaszcza w gramatyce – miała się wydobyć z „nędznej i nieszczęsnej sytuacji" i oddać prawdziwym naukom. Christodulos Pamblekis, pozostający pod wpływem *Encyclopédie*, trzymał się idei postępu historycznego (*O filozofie*; *Περί φιλοσόφου*, 1786). Z kolei Konstandinos Kumas (1777–1836) podkreślił różnicę między filozofią scholastyczną a nowożytną i entuzjastycznie opisał postęp filozofii nowogreckiej. Daniil Filipidis i Grigorios Konstandas w *Nowożytnej geografii* (*Νεωτερική Γεωγραφία*, 1791), przepełnieni oświeceniowym optymizmem, wierzyli w pozytywną obecność człowieka w świecie. Według nich ludzka ingerencja w naturę i społeczeństwo – za pomocą prostych słów – miała prowadzić do bogactwa i szczęścia, a także poprawiać warunki życia ku wspólnej korzyści.

Optymistycznym spojrzeniem na człowieka wyróżniał się także anonimowy autor *Greckiej nomarchii* (*Ελληνικής Νομαρχίας*, 1806) („Człowiek ma skłonność do rozwoju"). Również on wierzył w odrodzenie Greków. Upolitycznił pojęcie postępu, łącząc je z wolnością i dobrą administracją, nomarchią, od której zależy szczęście, podczas gdy niewola i tyrania „niszczyły Greków". Adamandios Korais (1748–1833) utożsamiał postęp nie tylko z wykształceniem i *révolution morale*, do której doszło w Grecji, z handlem i powiększeniem bogactw, lecz również z powstańczym wrzeniem, jakie towarzyszyło rewolucji francuskiej, gdy zakładano tajne stowarzyszenia. Jak podkreślił w *Mémoire* (1803), Grecy obudzili się z letargu i wydobyli z trwającego od wieków nieuctwa, w które

popadli wskutek waśni, upadku moralnego i podbojów, by odkryć światłość Europy – odziedziczoną po Grecji starożytnej – i wziąć udział w marszu naprzód ludzkiej duchowości. Korais wierzył, że nadeszła epoka zmian. Rewolucję moralną uważał za przygotowanie do walk o niepodległość.

Pojęcie postępu nie mieściło się w intelektualnym uniwersum Cerkwi i wrogów filozofów, według których społeczeństwo – Boski wytwór – nie miało prawa do wątpliwości i zmian. Powiedzenie „nie przesuwaj starej miedzy" ukazywało logikę stagnacji i akceptacji zhierarchizowanego świata. Każdą zmianę, każde nowatorstwo postrzegano jako wyraz sprzeciwu wobec najwyższych wartości. Na łamach broszur Cerkiew przestrzegała chrześcijan, by nie ulegli wpływowi „najnowszych nadziei na wolność".

W latach powstania greckiego postęp uzależniano od powołania trwałej administracji centralnej, która wymusiłaby na sułtanie uznanie nowego bytu państwowego i zapewniła Grecji poważanie w Europie. Aby zrealizować te cele, Grecy musieli wykazać się odwagą i jednomyślnością. W XIX wieku nowo powstałe królestwo greckie konsekwentnie zabiegało o uznanie w Europie. Oczekiwano potwierdzenia, że Grecja rozwija się i – zgodnie z linią starożytność–Grecja–Europa – należy do kultury europejskiej, co wynikało zresztą z oświeceniowego optymizmu, który pozostawał nienaruszony. Tym, co uległo zmianie, był odbiór dziejów Grecji. Epoki, która nastąpiła po klasycznej starożytności, nie postrzegano już w kategoriach upadku, lecz nieprzerwanego rozwoju, utrzymującego się również w czasach Macedończyków i Bizancjum.

W XIX wieku od terminu utworzono wiele wyrazów pochodnych (*προοδευτικός* ‘postępowy', *προοδευτικότης* ‘postępowość', *προοδευτικώς* ‘postępowo') i zaczęto używać go w szerszym znaczeniu (postęp kultury, narodu): również w kontekście politycznym jako opozycji do konserwatyzmu, w odniesieniu do partii politycznych. Postęp stał się hasłem programowym socjalistów i demokratów, wykorzystywanym w tytułach wydawnictw (np. *Postęp Sofianopulosa*, *Πρόοδος* του Σοφιανόπουλου, 1839).

Δημαράς Κ.Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1985; Νούτσος Π., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Αθήνα 2005; Ψημμένος Ν.Κ., «Ο Κωνσταντίνος Κούμας ως ιστορικός της Νεοελληνικής Φιλολογίας», *Φιλοσοφία*, 15–16 (1985–1986), σ. 376–397; *Πολιτικά φυλλάδια (1798–1831) του Αδ. Κοραή*, εισαγωγή Λουκία Δρούλια, ΚΝΕ/ΕΙΕ, Αθήνα 1983; Ηλιού Φ., «Από την κριτική στην άρνηση της παράδοσης: η περίπτωση του Κοραή», *Νεοελληνική παιδεία και κοινωνία, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου αφιερωμένου στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά*, Αθήνα 1995, σ. 249–256; Σκοπετέα Έ., *Το «πρότυπο» Βασίλειο και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830–1880)*, Αθήνα 1988; Πολίτης Α., *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830–1880*, Αθήνα 1993.

Aleksandra Sfoini (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Postęp
(Turcja)

Pojęcie postępu (tur. *terakkî)* w imperium osmańskim wiąże się przede wszystkim z potrzebą reform, które miały na celu wzmocnienie władzy centralnej i dorównanie pod względem rozwoju technicznego mocarstwom europejskim. Dyskusje wśród osmańskiej elity rządzącej na temat potrzeby reform administracji państwowej i wojska sięgają

początków XVII wieku i trwały aż do rozpadu imperium w wyniku pierwszej wojny światowej, a ich punktem kulminacyjnym były radykalne reformy Mustafy Kemala Atatürka (1881–1938) – współzałożyciela Republiki Turcji i jej pierwszego prezydenta.

Porażki imperium osmańskiego w wojnach z Ligą Świętą (1683–1699) uzmysłowiły elicie rządzącej wyższość chrześcijańskiej Europy w zakresie wynalazków technicznych, co doprowadziło do pierwszych zapożyczeń europejskich technologii w celu wzmocnienia armii. Zorganizowane próby wprowadzenia dalekosiężnych reform rozpoczęły się w ostatnim dziesięcioleciu XVIII wieku. Na skutek wojny rosyjsko-osmańskiej (1768–1774) osmański system wojskowy i administracyjny znalazł się na skraju upadku. Władza centralna de facto straciła kontrolę nad prowincjami, co zbiegło się w czasie z pojawieniem się greckiego i serbskiego nacjonalizmu na Bałkanach. Te wydarzenia doprowadziły do pierwszych prób sułtanów reformatorów mających na celu wprowadzenie europejskich instytucji w administracji, sądownictwie i wojsku. Okres ten zainicjowany został reformami *Nizâm-i Cedid* (nowy porządek) sułtana Selima III (1761–1808, u władzy w latach 1789–1807), które były kontynuowane po pozbyciu się opozycji janczarów i kleru (*'ilmiyye*) w 1826 roku w postaci reform Mahmuda II (1785–1839, u władzy w latach 1808–1839). Ich zadaniem była centralizacja władzy oraz restrukturyzacja wojska i administracji. Dywan (rada sułtańska) i tradycyjne urzędy zastąpiła Rada Państwa i ministerstwa.

Kamieniem milowym w procesie reform zmierzających do zapewnienia imperium osmańskiemu miejsca wśród europejskich mocarstw jest era Tanzimatu (1839–1876). Słowo *tanzimât* pochodzi z języka arabskiego i oznacza reorganizację. Okres reform został oficjalnie ogłoszony przez edykt z Gülhane (*Gülhane Hatt-ı Şerif / Tanzimat Fermanı*, 1839), a jego drugi etap wprowadzono po zakończeniu wojny krymskiej (1853–1856) edyktem z 1856 roku (*Islahat Fermanı*). Reformatorzy okresu Tanzimatu starali się przekształcić i ujednolicić armię (wprowadzono nową strukturę armii na wzór armii pruskiej i ustanowiono obowiązek powszechnej służby wojskowej dla muzułmanów), finanse i system podatkowy, administrację, sądownictwo (stworzono sądy cywilne i karne mieszane, w których zeznania muzułmanów traktowano na równi ze świadectwami niemuzułmanów; wszedł w życie nowy kodeks handlowy i prawo karne wzorowane na francuskich odpowiednikach) oraz system edukacji. Jedną z najważniejszych innowacji wprowadzonych na mocy edyktu z Gülhane była koncepcja uniwersalnego osmańskiego nacjonalizmu (ottomanizm, *İttihâd-i Osmanî*), niezależnego od wyznania, opierającego się na zasadzie równości między muzułmańską i niemuzułmańską ludnością kraju, dla którego podstawą miało być poczucie lojalności wobec imperium i dynastii. Reformy Tanzimatu były odpowiedzią Wysokiej Porty na separatystyczne tendencje w prowincjach bałkańskich i na europejski imperializm w Azji i Afryce; miały ułatwić zdobycie poparcia politycznego wśród europejskich potęg liberalnych – Wielkiej Brytanii i Francji, charakteryzowały się też przekonaniem osmańskich elit, że nieeuropejskie społeczeństwa są w stanie osiągnąć poziom postępu cywilizacyjnego charakterystycznego dla społeczeństw Europy Zachodniej.

Jednym z najważniejszych narzędzi szerzenia idei postępu utożsamianego z modernizacją na modłę europejską była prasa. Nieodłącznym elementem dyskusji o postępie było pojęcie cywilizacji (*medeniyet*). Powszechnie przyjęty był – zapoczątkowany przez europejskich orientalistów – podział na „cywilizację Zachodu" (*garb medeniyeti*) tożsamą z Europą i „cywilizację Wschodu" (*şark medeniyeti*), do której należało imperium osmańskie. Na przełomie XIX i XX wieku najważniejszym problemem, z którym mierzyli się publicyści osmańscy, była kwestia regeneracji państwa i społeczeństwa.

Problem ten wiązał się ze stopniem modernizacji, jaki powinien być zaadoptowany w imperium. Większość publicystów opowiadała się za przyjęciem „pożytecznych" elementów europejskiej cywilizacji. Najważniejsi intelektualiści tego okresu, m.in. Namık Kemal (1840–1888), wierzyli w siłę nauki i techniki, których źródłem w tym czasie była Europa, i dlatego szukali sposobów na syntezę elementów cywilizacji europejskiej z cywilizacją wschodnią, innymi słowy – zastanawiali się, jak stać się nowoczesnym, nie tracąc własnej tożsamości. Czołowy publicysta okresu, Ahmed Midhat (1844–1912), twierdził, że Europa była jedynie przykładem najbardziej rozwiniętej cywilizacji, ale nie była cywilizacją *per se.* Namık Kemal w odpowiedzi udzielonej francuskiemu orientaliście Ernestowi Renanowi (1823–1892) – *Renan Müdafaanamesi* (1883) – starał się dowieść, że islam nie był przeszkodą dla postępu i rozwoju. W latach 1881–1944 w Stambule wydawano ilustrowany tygodnik „Servet-i Fünûn" (Bogactwo nauk stosowanych) pod redakcją Ahmeda Ihsana Tokgöza (1868–1942); jedną z jego głównych przesłanek było pokazanie i wytłumaczenie czytelnikom pojęcia europejskiego postępu, pisanego w oryginale w liczbie mnogiej (*terakkiyât-ı Avrupa*), przez winiety i relacje z miast Europy. Charakterystyczne były tłumaczenia artykułów i fragmentów rozpraw europejskich socjologów, w których powtarzającym się tematem były pojęcia „cywilizacja" (*medeniyet*) i „postęp" (*terakkî*). W tygodniku muzułmańska elita intelektualna prezentowała własne poglądy na „bardziej współczesną" kulturę osmańską (historię, literaturę, teatr, sposoby spędzania wolnego czasu, modę i architekturę). Dyskusje zdominowane były przez „język modernizacji" i takie pojęcia, jak: *terakkî* (‘postęp'), *ilerlemek* (‘iść naprzód'), *medenîyet* (‘cywilizacja'), *asrîlik* (‘bycie na czasie'), *yenilik* (‘nowość'), *tekâmül* (‘rozwój'), *istikbâl/âtî* (‘przyszłość').

Okcydentalizacja życia społecznego i kulturalnego w imperium osmańskim nabrała przyspieszenia po rewolucji młodotureckiej (1908). Przez przyjęcie nazwy „młodoturcy" członkowie formującej się od 1895 roku w Paryżu opozycji pod przywództwem Ahmeda Rızy (1859–1930) stali się częścią międzynarodowej sieci ruchów odwołujących się do pozytywistycznej filozofii Auguste'a Comte'a (1798–1857), które sięgały wpływami Ameryki Łacińskiej. To zgodnie z ideą Comte'a – ład i postęp – młodoturcy nazwali swoją partię Komitetem Jedności i Postępu (*İttihâd ve Terakkî Fırkası*); wierzyli, że ład nie może zaistnieć bez jedności, odnosząc się do idei ottomanizmu. W odróżnieniu od młodych Osmańczyków (opozycja z lat 60. i 70. XIX wieku) młodoturcy nie szukali oparcia dla swoich postulatów w islamie, ale w europejskim materializmie naukowym. Islam był dla nich raczej narzędziem mobilizacji mas przez tworzenie poczucia przywiązania do imperium. Ich idee natomiast miały charakter radykalnie laicki, a ich dojście do władzy w 1908 roku rozpoczęło trwający niemal pół wieku okres rządów laickich. Wprowadzane reformy – mające na celu sekularyzację aparatu państwowego i konsolidację państwa – uprzedziły reformy z pierwszych lat republiki. Ich sukces sugerował, że radykalne podejście do zmian będzie wyznacznikiem przyszłości Turków. Abdullah (1869–1932) był w tym kontekście jednym z najbardziej radykalnych przedstawicieli ruchu młodotureckiego. Opowiadał się za całkowitą europeizacją społeczeństwa osmańskiego, emancypacją kobiet i wprowadzeniem alfabetu łacińskiego. Religię natomiast uważał za przeszkodę dla postępu społecznego. Cevdet jest uznawany za jednego z prekursorów dalekosiężnych reform, które zostały wprowadzone przez Mustafę Kemala Atatürka w pierwszych dziesięcioleciach istnienia Republiki Turcji (lata 20. i 30. XX wieku). Ze względu na radykalny charakter zmiany te określone zostały mianem rewolucji (*inkilâp/devrim*). „Rewolucja kemalistowska" odrzuciła osmańską przeszłość, a Atatürk postawił sobie za zadanie stworzenie idealnego państwa i społeczeństwa,

dla których wzorem miała być Europa Zachodnia. Z jednej strony dokonano laicyzacji i podporządkowania religii państwu, z drugiej przeprowadzono dalekosiężne reformy systemu prawnego – przyjęto nowy kodeks cywilny wzorowany na szwajcarskim, nowy kodeks karny – oparty na włoskim i kodeks handlowy – na wzór włoskiego i niemieckiego. Do innych zmian należało przyjęcie systemu metrycznego, wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego i europejskiego systemu mierzenia czasu oraz wolnej niedzieli zamiast piątku, przyjęcie nazwisk. Do dziś „rewolucja kemalistowska" jest obowiązkowym przedmiotem na tureckich uniwersytetach.

Davison R., *Reform in the Ottoman Empire, 1856–76*, Princeton (NJ) 1963; Zürcher E.J., *Turkey: A Modern Hıstory*, London 1993.

Paulina Dominik

ABSTRACT

Lexicon of Migrating Ideas in the Slavic Balkans (18th–21st c.). Vol. 4: Modernity, Secularization, and Progress

The fourth volume of the extensive (ten-volume) monograph by Polish Slavic studies scholars (with contributions from scholars from a number of foreign research centres), made possible by an NCN OPUS grant (2014/13/B/HS2/01057). In terms of form, the monograph is a lexicon, the main body of which consists of entries-articles on the history of 27 selected ideas that anticipated and shaped the processes of modernization in the region: agrarianism, anarchism, capitalism, clericalization, confessions, conservatism, culture, education, enlightenment, evolution, history, homeland, humanism, liberalism, modernity, nation, politics, progress, rationalism, reformation, religion, revolution, schooling, secularization, socialism, tradition, and universalism. Their semantics, changeable as it was in response to local conditions, was investigated separately for each of the seven current states of the southern Slavdom: Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Macedonia, Montenegro, Serbia, and Slovenia.

Volume 4 presents the three ideas – modernity, secularization, and progress – that are at the foundations of global political, cultural and even religious imagery. The book contains many synthetically expressed original and source-based insights on the southern Slavic cultures' struggles with modernity.

Keywords: Balkans, history of ideas, intellectual history, southern Slavdom, transfer, adaptation, globalization, modernization, modernity, secularization, progress.

(trans. *Jakub Ozimek*)